

D. C. F. G. HEINRICI
ENCYKLOPÄDIE



J. C. Mattes' Collection

Grundriss

der

Theologischen Wissenschaften

bearbeitet

von

Achelis in Marburg, **Baumgarten** in Jena, **Cornill** in Königsberg, **Ficker** in Strassburg, **Grafe** in Bonn, **Guthe** in Leipzig, **Harnack** in Berlin, **Heinrici** in Leipzig, **Herrmann** in Marburg, **O. Holtzmann** in Giessen, **Jülicher** in Marburg, **Kaftan** in Berlin, **Krüger** in Giessen, **Loofs** in Halle, **Mirbt** in Marburg, **K. Müller** in Breslau, **Pietschmann** in Göttingen, **Reischle** in Giessen, **Stade** in Giessen, **Tröltsch** in Bonn u. A.

Erster Teil

Erster Band

Encyklopädie



Freiburg i. B. und Leipzig 1893.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr

(Paul Siebeck).

Theologische

Encyklopädie

von

D. C. F. Georg Heinrici.



Property of

CBPL

Please return to

**Graduate Theological
Union Library**

Freiburg i. B. und Leipzig 1893.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

✓

BRAS
H37

Property of
1910
Please return to
Graduate Theological
Library

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
THE LIBRARY

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Inhaltsverzeichnis.

| | Seite |
|--|-------|
| Verzeichniss der Abkürzungen | XVI |
| Berichtigungen | XVI |
| Einleitung. | |
| § 1. Begriff und Aufgabe der Encyklopädie . . . | 1—4 |
| 1. Wesen der Bildung | 1 |
| 2. Geschichtliches | 2 |
| 3. Encyklopädie und Methodologie | 3 |
| § 2. Die christliche Theologie | 4—6 |
| 1. Was heisst Theologie? | 4 |
| 2. Was heisst positive Wissenschaft? . . . | 4 |
| 3. Was heisst Fakultätswissenschaft? . . . | 5 |
| § 3. Theologie und Kirche | 6—10 |
| 1. Das grundsätzliche Verhältniss | 6 |
| 2. Evangelisch und katholisch | 8 |
| 3. Wissenschaft und Frömmigkeit | 9 |
| § 4. Die Bestandteile der theologischen Wissen- schaft | 10—14 |
| 1. Mannigfaltigkeit und einheitliche Ab- zweckung | 10 |
| 2. Die konfessionelle Begründung | 13 |
| § 5. Das System der Theologie | 14—22 |
| 1. Die historische und die normative Theologie | 14 |
| 2. Kritische Begründung der Einteilung. (Jetziger Stand der Disziplin). | 16 |
| 3. Die Folge der einzelnen Teile | 19 |
| 4. Die Verklammerungen der einzelnen Dis- ziplinen | 21 |
| § 6. Die Methode der encyklopädischen Darstellung | 22—24 |
| 1. Warum beschreibt die Encyklopädie den Thatbestand? | 22 |
| 2. Grenzen ihrer Aufgabe | 24 |

Erster Teil.

Die historische Theologie.

Seite

| | |
|--|-------|
| § 7. Inhalt und Einteilung | 25—27 |
| 1. Begründung der Zweiteilung in biblische Wissenschaft und Kirchengeschichte . . | 25 |
| 2. Die historisch-kritische Methodenlehre . | 27 |

Erster Abschnitt.

Die biblische Wissenschaft oder die exegetische Theologie.

| | |
|---|-------|
| § 8. Die Begriffsbestimmungen | 27—31 |
| 1. Was heisst Exegese? | 28 |
| 2. Welches sind die geschichtlich überkom- menen Bezeichnungen der bibl. Schriften? | 28 |
| 3. Verhältniss des Alten und des Neuen Testaments rücksichtlich ihres geschicht- lichen und ihres normativen Charakters | 30 |
| § 9. Die Einteilung der exegetischen Theologie. | 31—33 |
| § 10. Die Einheit der biblischen Glaubensgedanken | 33—36 |
| 1. Das Alte Testament | 34 |
| 2. Das Neue Testament | 34 |
| 3. Urteile über die Bibel | 35 |

I. Die untersuchenden Disziplinen der biblischen Wissenschaft.

A. Die biblische Sprachkunde.

| | |
|--|-------|
| § 11. Inhalt und Aufgabe | 36—38 |
| 1. Die Wichtigkeit der Sprachkenntniss . | 37 |
| 2. Wissenschaftliches Sprachstudium. Die Sachlage | 37 |
| § 12. Das Hebräische | 38—41 |
| 1. Der hebräische Sprachtypus | 39 |
| 2. Zur Geschichte der Sprache | 39 |
| Litteratur | 40 |
| Methodologische Anmerkung | 41 |
| § 13. Das Griechisch der LXX. | 41—44 |
| 1. Das hellenistische Griechisch | 41 |
| 2. Die Übersetzung | 42 |
| Litteratur | 43 |
| § 14. Das neutestamentliche Griechisch | 44—47 |
| 1. Urteile | 44 |
| 2. Charakteristik | 45 |
| Litteratur | 46 |
| Methodologische Anmerkung | 47 |
| § 15. Die neutestamentliche Rhetorik | 47—49 |
| 1. Aufgabe | 48 |
| 2. Lösungsversuche | 48 |

| | |
|--|-------|
| B. Die biblische Einleitungswissenschaft. | Seite |
| § 16. Begriff und Aufgabe | 49—53 |
| 1. Die geschichtliche Begründung der Aufgabe | 49 |
| 2. Die Teile der Einleitung | 52 |
| 3. Quellen und Urkunden. Tragweite der Ergebnisse | 52 |
| 1) Die historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament. | |
| § 17. Der alttestamentliche Kanon | 53—54 |
| 1. Die Daten über die Sammlung | 54 |
| 2. Die Einteilung. Litteratur | 54 |
| § 18. Die spezielle Einleitung in das Alte Testament | 55—57 |
| 1. Die Aufgabe und ihre Lösungsversuche | 55 |
| 2. Die Apokryphen und Pseudepigrapha | 56 |
| Litteratur | 57 |
| § 19. Der Text des Alten Testaments | 57—59 |
| 1. Geschichtliches | 57 |
| 2. Textkritisches Material. Bibelausgaben | 59 |
| § 20. Zur Geschichte der alttestamentlichen Kritik | 60—61 |
| 1. Die Entwicklung | 60 |
| 2. Jetziger Stand | 60 |
| 2) Die historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament. | |
| § 21. Die Geschichte des Kanons | 61—66 |
| 1. Die Motive der Kanonbildung | 62 |
| 2. Quellen und Thatsachen der Kanongeschichte | 63 |
| 3. Grundsätzliches zur Kritik des Kanons | 64 |
| Zur Geschichte und Litteratur | 65 |
| § 22. Die spezielle Einleitung in das Neue Testament | 66—72 |
| 1. Aufgabe und Anordnung | 66 |
| 2. Zum Problemstand der Forschung | 68 |
| Zur Litteratur der Spezialforschung | 72 |
| § 23. Die neutestamentliche Textkritik | 72—78 |
| 1. Die Aufgabe und die Beschaffenheit des Textes | 72 |
| 2. Die Quellen der Textkritik | 74 |
| 3. Zur Methode der Textkritik | 76 |
| 4. Der gedruckte Text | 77 |
| Litteratur | 77 |
| § 24. Zur Geschichte der neutestamentlichen Einleitung | 77—81 |
| 1. Das Altertum | 79 |
| 2. Das Mittelalter | 80 |
| 3. Die Reformation | 80 |

| | Seite |
|---|---------|
| 4. Die weitere Entwicklung | 80 |
| Litteratur | 81 |
| Methodologische Anmerkung | 81 |
| C. Der geschichtliche Hilfsapparat des Schriftverständnisses. | |
| § 25. Inhalt und Aufgabe | 81—85 |
| 1. Abgrenzungen. Anmerkung: Was heisst Archäologie? | 82 |
| 2. Quellen und Probleme. Die biblischen Reallexika. | 84 |
| Litteratur | 85 |
| § 26. Die alttestamentliche Archäologie | 85—89 |
| 1. Das kultische und geistige Leben Israels | 86 |
| 2. Das Rechtsleben | 87 |
| 3. Privatleben | 87 |
| 4. Geographie | 87 |
| 5. Naturkunde | 88 |
| 6. Chronologie | 89 |
| § 27. Der geschichtliche Hilfsapparat für das Neue Testament | 89—91 |
| 1. Quellen und Abschätzungen | 89 |
| 2. Zur Litteratur. Anmerkung: Zur Chronologie | 90 |
| II. Die darstellenden Disziplinen der biblischen Wissenschaft. | |
| § 28. Einleitung | 91—95 |
| 1. Aufgabe und Inhalt | 92 |
| 2. Zur Geschichte und Methode | 93 |
| 3. Verhältniss zur Dogmatik | 95 |
| A. Die Geschichte Israels und die alttestamentliche Theologie. | |
| Vorbemerkung. Litteratur. | |
| § 29. Die Geschichte Israels | 96—97 |
| 1. Zur methodischen Behandlung | 96 |
| 2. Der jetzige Stand | 97 |
| § 30. Die Theologie des Alten Testaments | 97—100 |
| 1. Aufgabe und Gesichtspunkte | 98 |
| 2. Zur Geschichte und Litteratur | 99 |
| B. Die darstellenden Disziplinen des Neuen Testaments. | |
| Vorbemerkung | 100—102 |
| § 31. Die evangelische Geschichte (Leben Jesu. Geschichte Jesu) | 102—106 |
| 1. Grundsätzliches | 102 |
| 2. Zur Geschichte und Litteratur | 103 |

| | | |
|-------|---|------------------|
| § 32. | Die Geschichte des apostolischen Zeitalters | Seite 106—108 |
| | 1. Die Quellen | 106 |
| | 2. Zur Geschichte und Litteratur | 107 |
| § 33. | Die Theologie des Neuen Testaments . . | 108—112 |
| | 1. Aufgabe und Methode | 109 |
| | 2. Zur Geschichte und Litteratur | 111 |

III. Die Schriftauslegung und ihre Geschichte.

| | | |
|-------|---|---------|
| § 34. | Die Bedeutung der Schriftauslegung für die biblische Wissenschaft | 112—114 |
| | 1. Die gegenseitige Bedingtheit der einzelnen Disziplinen | 113 |
| | 2. Die Exegese als zusammenhaltende Kraft | 113 |
| § 35. | Zur Geschichte der Schriftauslegung . . | 114—120 |
| | 1. Die Schriftauslegung der alten Kirche | 115 |
| | 2. Die Schriftauslegung des Mittelalters | 116 |
| | 3. Die Schriftauslegung seit d. Reformation | 117 |
| | Anmerkung: Jüdische Schriftgelehrsamkeit. | 119 |
| § 36. | Zur Litteratur der Schriftauslegung . . | 120—123 |
| | 1. Methoden der Erklärung | 120 |
| | 2. Litteraturcharakteristiken | 122 |
| | Methodologische Anmerkung | 123 |

Zweiter Abschnitt.

Die Kirchengeschichte.

| | | |
|-------|--|---------|
| § 37. | Inhalt und Aufgabe der Kirchengeschichte | 123—128 |
| | 1. Standpunkt und Name | 124 |
| | 2. Grenzbestimmungen | 125 |
| | 3. Der theologische und konfessionelle Charakter der Kirchengeschichte | 127 |
| § 38. | Die Einteilung der Kirchengeschichte . . | 128—134 |
| | 1. Die Stoffe | 129 |
| | 2. Verwandte Wissenschaften | 129 |
| | 3. Die Epochen und die Gruppierung | 130 |
| | Spezialdisziplinen | 132 |
| | Methodologische Anmerkung | 133 |

I. Die heuristischen Disziplinen oder die Quellenkunde der Kirchengeschichte.

| | | |
|-------|--|---------|
| § 39. | Die kirchliche Litteraturgeschichte . . . | 134—139 |
| | 1. Die altchristliche Litteratur | 134 |
| | Litterarische Angaben | 136 |
| | 2. Die Litteratur des Mittelalters | 137 |
| | 3. Zur Litteraturgeschichte der neueren Zeit | 138 |
| § 40. | Die Urkundenlehre | 139—140 |
| | 1. Die Diplomatie | 139 |

| | Seite |
|---|---------|
| 2. Die Paläographie | 140 |
| Litteratur | 140 |
| § 41. Die christliche Kunstwissenschaft | 141—146 |
| 1. Entwicklung der christlichen Kunst | 141 |
| 2. Die christliche Archäologie | 143 |
| Litteraturangaben | 144 |
| 3. Die christliche Kunstgeschichte | 144 |
| Litteratur | 146 |
| II. Die Hilfswissenschaften der Kirchengeschichte. | |
| § 42. Aufgabe und Inhalt | 146—149 |
| 1. Grenzbestimmungen | 147 |
| 2. Zur naturwissenschaftlichen und ethischen Methode | 148 |
| Anmerkung | 148 |
| § 43. Die wichtigsten Hilfswissenschaften | 149—158 |
| 1. Die Statistik | 149 |
| 2. Die Wirtschaftslehre | 151 |
| 3. Die Geschichte der Philosophie | 154 |
| 4. Die Geschichte des Unterrichts | 155 |
| 5. Weitere Hilfswissenschaften | 156 |
| Anmerkung: Litteratur der allgemeinen Realencyklopädien. | 157 |
| III. Die Darstellung des kirchengeschichtlichen Gesamtverlaufs und seiner wichtigsten Abzweigungen. | |
| A. § 44. Die Gesamtdarstellung | 158—163 |
| 1. Sachübersicht | 158 |
| 2. Konfessionelle Tendenzen und objektive Darstellung | 160 |
| Litteratur | 163 |
| B. Die darstellenden Spezialdisziplinen. | |
| Vorbemerkung | 163 |
| § 45. Die Missionsgeschichte | 164—165 |
| Inhalt und Aufgabe | 164 |
| Zur Litteratur | 165 |
| § 46. Die Verfassungsgeschichte | 165—167 |
| 1. Grundsätzliches | 165 |
| 2. Zur Geschichte | 166 |
| Litteratur | 167 |
| § 47. Die Kultusgeschichte | 167—170 |
| 1. Wesen des Kultus | 168 |
| 2. Geschichtliche und konfessionelle Bedingungen des Kultus | 168 |
| 3. Zur Geschichte | 169 |
| § 48. Die Sittengeschichte | 170—172 |
| 1. Inhalt und Umfang | 170 |

| | Seite |
|---|---------|
| 2. Die Lebensideale | 171 |
| Litteratur | 171 |
| § 49. Die Dogmengeschichte | 172—177 |
| 1. Begriff und Wesen des Dogma | 172 |
| 2. Geschichte und Methode. Litteratur | 175 |
| § 50. Die Symbolik (Konfessionskunde) | 177—185 |
| 1. Begriff des Symbols | 178 |
| 2. Die encyklopädische Stellung, Aufgabe und Methode | 179 |
| 3. Geschichte (Symbolik und Polemik) und Litteratur | 182 |
| Methodologische Anmerkung zur Kirchengeschichte | 185 |
| IV. § 51. Geschichte und Litteratur der Kirchengeschichte | 185—194 |
| 1. Die alte Zeit | 186 |
| 2. Das Mittelalter | 188 |
| 3. Die Reformationszeit | 188 |
| 4. Jetziger Stand | 192 |

Dritter Abschnitt.

Die Methodenlehre der Geschichtsforschung.

Hermeneutik und Kritik.

| | |
|---|---------|
| § 52. Aufgabe und Bedeutung | 194—197 |
| 1. Die Notwendigkeit d. historischen Kritik | 194 |
| 2. Aufgabe und Gefährdungen ihrer Lösung | 195 |
| 3. Verhältniss von Hermeneutik und Kritik | 197 |
| § 53. Die Hermeneutik | 197—200 |
| 1. Wesen | 198 |
| 2. Funktionen (grammatische, historische, stilistische Erklärung) | 198 |
| § 54. Die Kritik | 200—205 |
| 1. Zielpunkte | 200 |
| 2. Stoffe und Grundsätze der Kritik | 201 |
| 3. Verschiedene Bedingtheit der Kritik. Kritischer Takt. | 204 |
| § 55. Zur Geschichte und Litteratur der historisch-kritischen Methodenlehre | 205—211 |
| 1. Ursprung und Anfänge | 205 |
| 2. Humanismus, Reformation und Folgezeit | 206 |
| 3. Schleiermacher und seine Nachfolger | 208 |
| 4. Jetziger Stand | 209 |
| Anmerkung. Katholische Hermeneutik | 210 |

Zweiter Teil.

Die normative Theologie.

| | |
|---|---------|
| § 56. Encyklopädisches Verhältniss der systematischen und der praktischen Theologie | 212—214 |
|---|---------|

Erster Abschnitt.

Die systematische Theologie.

| | Seite |
|---|---------|
| § 57. Verhältnissbestimmungen und Einteilung | 214—220 |
| 1. Der Trieb zum System | 215 |
| 2. Dogmatik und philosophische Theologie | 217 |
| 3. Dogmatik und Ethik | 218 |
| A. § 58. Die Dogmatik | 220—232 |
| 1. Name und Aufgabe | 220 |
| 2. Die Erkenntnisquellen (orthodox, heterodox) | 221 |
| 3. Der Inhalt | 224 |
| 4. Die Methode | 226 |
| 5. Die dogmatische Polemik | 229 |
| Zur Litteratur | 230 |
| Methodologische Anmerkung | 231 |
| B. § 59. Die philosophische Theologie (Religionsphilosophie und Apologetik) | 232—247 |
| 1. Begriff und Wesen der Religion | 233 |
| 2. Die Religionsphilosophie (Mythus, Sage, Symbol, die Religionen) | 235 |
| 3. Die Apologetik | 241 |
| Zur Litteratur | 246 |
| Methodologische Anmerkung | 247 |
| C. § 60. Die Ethik | 248—259 |
| 1. Begriff und Inhalt | 248 |
| 2. Christliche und philosophische Ethik | 249 |
| 3. Konfessionelle Ethik | 251 |
| 4. Methode der Ethik | 253 |
| 5. Mechanische und teleologische Weltanschauung | 256 |
| Anmerkung: Naturrecht | 257 |
| Zur Litteratur | 258 |
| Methodologische Anmerkung | 258 |
| D. § 61. Die philosophischen Hilfswissenschaften (Logik und Psychologie) | 259—260 |
| 1. Die Logik | 259 |
| 2. Die Psychologie | 260 |
| E. § 62. Zur Geschichte der systematischen Theologie | 260—282 |
| I. Geschichte der Apologetik und Polemik | 261—266 |
| 1. Allgemeines | 261 |
| 2. Alte Zeit | 262 |
| 3. Mittelalter | 263 |
| 4. Renaissance | 264 |
| 5. Reformationszeit. Rationalismus und Supranaturalismus | 264 |
| 6. Jetziger Stand | 266 |

| | Seite |
|---|---------|
| II. Geschichte der Dogmatik | 266—275 |
| 1. Allgemeines | 266 |
| 2. Das Neue Testament | 267 |
| 3. Die Anfänge der Dogmatik | 267 |
| 4. Scholastik und Mystik | 268 |
| 5. Reformation | 269 |
| 6. Die Bemühungen um Kirchenlehre | 270 |
| 7. Die Gährungszeit | 271 |
| 8. Schleiermacher und die Gegenwart | 272 |
| III Geschichte der Ethik | 275—282 |
| 1. Einwirkungen der Antike | 276 |
| 2. Anfänge | 276 |
| 3. Die Ethik des Mittelalters | 277 |
| 4. Ethik der Reformationszeit | 278 |
| 5. Die Kasuistik des Katholizismus | 278 |
| 6. Scheidung von Dogmatik und Ethik | 279 |
| 7. Schleiermacher und die Gegenwart | 280 |
| Zur Litteratur | 281 |

Zweiter Abschnitt.

Die praktische Theologie.

| | | |
|----------|--|---------|
| § 63. | Begriff und Aufgabe | 282—286 |
| 1. | Grundsätzliches | 282 |
| 2. | Encyklopädisches Verhältniss | 283 |
| 3. | Grenzbestimmungen | 285 |
| § 64. | Die Bestandteile | 286—293 |
| 1. | Der Ausgangspunkt (Kirche) | 286 |
| | Anmerkung | 289 |
| 2. | Die Teile und ihre Gruppierungen | 289 |
| 3. | Hilfswissenschaften | 292 |
| A. § 65. | Die Liturgik oder die Theorie des Kultus | 293—302 |
| 1. | Begriffsbestimmungen und Grundsätze | 294 |
| 2. | Der Gottesdienst und seine Bestandteile (die Gottesdienstordnung. Sakramen- tale u. sakrifizielle Liturgie. Kirchenlied) | 296 |
| 3. | Besondere Kultushandlungen | 300 |
| 4. | Heilige Räume | 300 |
| 5. | Heilige Zeiten | 301 |
| | Zur Litteratur | 301 |
| | Methodologische Anmerkung | 302 |
| B. § 66. | Die Homiletik oder die Theorie der litur- gisch geordneten Rede | 302—311 |
| 1. | Die Aufgabe | 303 |
| 2. | Die Mittel | 305 |
| 3. | Die Geschichte der Predigt | 307 |
| | Zur Litteratur | 309 |
| | Methodologische Anmerkung | 310 |

| | | Seite |
|----|---|---------|
| C. | § 67. Die Katechetik | 311—317 |
| | 1. Begriff | 311 |
| | 2. Methode | 313 |
| | 3. Zur Geschichte | 314 |
| | Litteratur | 316 |
| | Methodologische Anmerkung | 316 |
| D. | § 68. Pastoraltheologie | 317—323 |
| | 1. Pastor und Gemeinde | 317 |
| | 2. Mittel der Seelsorge | 319 |
| | 3. Zur Geschichte | 321 |
| | Litteratur | 322 |
| | Methodologische Anmerkung | 322 |
| E. | § 69. Die Verfassungslehre oder das Kirchenrecht | 323—328 |
| | 1. Begriff und Inhalt | 323 |
| | 2. Zur Geschichte | 325 |
| | Litteratur | 327 |
| | Methodologische Anmerkung (juristisch und religiös) | 327 |
| F. | § 70. Die Missionskunde | 328—333 |
| | 1. Inhalt und Aufgabe | 328 |
| | 2. Geschichtliches | 331 |
| | Litteratur | 332 |
| G. | § 71. Geschichte und Litteratur der praktischen Theologie | 333—337 |

Schluss.

Die Geschichte der theologischen Encyklopädie und Methodologie. (Theologisches Studienwesen.)

| | | |
|-------|--|---------|
| § 72. | Der Thatbestand | 337—339 |
| | 1. Hat die Encyklopädie eine Geschichte? | 338 |
| | 2. Methodische Gesichtspunkte | 339 |
| § 73. | Der Studienbetrieb in der alten und in der byzantinischen Kirche | 340—344 |
| | 1. Theologische Stoffe | 341 |
| | 2. Die Ostkirche | 341 |
| | 3. Die Westkirche | 342 |
| | 4. Die byzantinische Kirche | 343 |
| § 74. | Der Studienbetrieb im Mittelalter | 344—346 |
| | 1. Die lernende Kirche | 344 |
| | 2. Die Zeit der Scholastik | 345 |
| § 75. | Die Encyklopädie seit der Reformation | 346—354 |
| | 1. Die Studienrichtung der Reformationszeit | 347 |
| | 2. Die katholische Gegenbewegung | 349 |
| | 3. Die protestantische Scholastik, der Pietismus und Rationalismus | 351 |

| | Seite |
|--|---------|
| § 76. Die Encyklopädie seit Schleiermacher . . | 354—360 |
| 1. Schleiermacher und seine Nachfolger . | 354 |
| 2. Katholische Encyklopädie | 356 |
| 3. Zur Charakteristik der Gegenwart . . | 357 |
| Litteratur zur Charakteristik der theo- | |
| logischen Gegenwart | 358 |
| Methodologische Anmerkung | 359 |
| Sachregister | 361 |
| Namenregister | 366 |

Sigla und Abkürzungen der Citate aus Zeitschriften und Sammelwerken. *)

- JdTh. = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh. = Jahrbücher für protestantische Theologie.
NJdTh. = Neue Jahrbücher für deutsche Theologie.
NkZ. = Neue kirchliche Zeitschrift.
StKr. = Theologische Studien und Kritiken.
ThJ. = Theologische Jahrbücher.
ThLz. = Theologische Litteraturzeitung.
ZKG. = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZkWL. = Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.
ZlTh. = Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche.
ZTh. = (Tübinger) Zeitschrift für Theologie.
ZwTh. = Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
HThW. = Zöcklers Handbuch der Theologischen Wissenschaften.
RE. = Herzog (Plitt, Hauck) Realencyklopädie.
TU. = Texte und Untersuchungen.
HAGENBACH = Hagenbachs Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften ¹² v. Reischle 1889.
WINER = GBWiners Handbuch der theologischen Litteratur, hauptsächlich der protestantischen, nebst kurzen biographischen Notizen über die theologischen Schriftsteller. ³ 2 Bde. nebst Nachtrag. 1838 f.
-

*) Wo im Text einfach der Autorsname genannt ist, werden die betreffenden Werke in den zugehörigen historischen Abschnitten und Litteraturangaben aufgeführt.

Berichtigungen.

S. 6 Z. 24 v. u. l. § 37 i.

S. 70 Z. 19 v. u. l. EVischer.

Einleitung.

§ 1. Begriff und Aufgabe der theologischen Encyklopädie.

Die theologische Encyklopädie hat die Theologie als Wissenschaft darzustellen, um über ihren Inhalt, über ihre einzelnen Teile und deren Zusammenhang, über ihr Werden und über ihr Verhältniss zu den Wissenschaften überhaupt zu orientiren. Diese Orientirung ist die Grundlage der theologischen Bildung. Die Methode der Orientirung ist durch die Beschaffenheit der Stoffe bedingt, in welche sie einführt.

1. Bildung ist der übliche Ausdruck für den geformten geistigen Besitz, welcher auf eine dem Wesen des Stoffes angemessene Weise durch eigene Arbeit erworben ist. Der Gebildete hat daher einen bestimmten Kreis des geistigen Gemeinguts sich so zugeeignet, dass er nicht mit der kurzsichtigen Willkür des Autodidakten oder mit der selbstzufriedenen Oberflächlichkeit des Dilettanten den Stoff sich zurechtlegt, sondern ihn so versteht und ausnutzt, wie es seiner Eigenart und Bedeutung entspricht. Er orientirt sich daher über seinen Besitz. „Sich orientiren heisst in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend, in deren vier wir den Horizont einteilen, die übrigen, namentlich den Ausgang finden“ (KANT, Vermischte Schriften III 63 f.). Der Theologe, welcher demgemäss als gebildet gelten darf, ist orientirt über die Grundbegriffe und den Zweck seiner Wissenschaft, über ihren Umfang, ihre Gliederung und ihre Grenzen, über das Verhältniss ihrer einzelnen Teile zum Ganzen, über die Beziehungen der geschichtlichen Anfänge zum gegenwärtigen Stande der Wissenschaft. Durch diese Orientirung ist er geschützt vor der Einseitigkeit des Sektirers, welcher wegen mangelnder Überschau über das Gesamtgebiet aus einem willkürlich hergerichteten Gesichtswinkel sich eine Gesamtanschauung zurechtmacht. Die methodische Aneignung der Wissenschaft

bewahrt vor falschen Anforderungen an die Stoffe, vor falschen Erwartungen betreffs der Früchte ihrer Bearbeitung, kurz vor leidenschaftlicher und fehlgreifender Behandlung. Darin liegt ihr sittlicher Wert. Durch wahrhafte Sachkenntniss erweckt sie Liebe zur Sache und Ehrerbietung vor der objektiven Wahrheit und liefert die Grundlage für eine ihres Gehalts und ihrer Kraft bewusste freudige und klare Überzeugung (Luc. 14 28 — 36. I Thess. 5 21). Im Geiste der evangelischen Kirche bezeichnet daher ANDREAS HYPERIUS (de theologo seu de ratione studii theologici l. IV 1562 S. 46) als die erste Aufgabe der theologischen Encyklopädie: *breviter est a nobis explicandum, quarum potissimum artium scientiam futuro Theologo necessariam arbitremur. Minime vero illos audiemus, qui obgannunt, sic a spiritu sancto exspectandam universam intelligendi atque explicandi sacras litteras facultatem, ut neutiquam opus sit, nos discendis ullis artibus operam navare.*

2. Der Name Encyklopädie ist aus der altklassischen Terminologie übernommen. Ἐγκύκλιος παιδεία bedeutet seit Aristoteles die Vermittelung des Wissenskreises, welcher die Teilnahme an dem geistigen Gemeinbesitze der Freigeborenen eröffnet. Die Kenntnisse und Fertigkeiten, die er umfasst, sind die ἐγκύκλια μαθήματα (artes liberales) oder ἐγκύκλια παιδεύματα, die von der Philosophie als der Wissenschaft von den Grundsätzen sich unterscheiden wie Kenntnisse von der Einsicht (Diog. Laert. II 4 79). Diesen Unterschied giebt der moderne Begriff auf. Encyklopädisches Wissen bezeichnet die Übersicht über die der Wissenschaft überhaupt oder die einem bestimmten Kreise des Wissens zugehörenden Stoffe, und zwar im Gegensatze zu dem Spezialwissen des Fachmanns. Daher ist die Encyklopädie eine vorbereitende und abschliessende Disziplin zugleich. Sie bereitet vor auf die geordnete Aneignung des Wissensstoffs, die der Fachmann anstrebt; denn sie entwirft ein Bild von dem Gesamtgebiete, dem er angehört. Sie schliesst die Arbeit für das Einzelne ab, indem sie jedem Teile seinen Platz im Gesamtgebiete und seine Bedeutung für den Zweck der Wissenschaft anweist.

Nach dieser Bestimmung liegt der Schwerpunkt der Encyklopädie in der Herstellung eines Systems der Wissenschaft, nicht in Zusammenhäufung der Wissensgegenstände, die zur Erleichterung der Arbeiten des Fachmanns in den lexikalisch angelegten Realencyklopädien vorgenommen wird. Diese liefern den Roh-

stoff für die systematische Encyklopädie, wie sie für das Gesamtwissen BACO von Verulam (de dignitate scientiarum), JAEVERSTI (initia doctrinae solidioris.⁴ 1758) beabsichtigen. Das System selbst kann entweder mehr mit Rücksicht auf den sachlichen Inhalt der Wissenschaft (materiale, reale Encyklopädie), oder mehr mit Rücksicht auf den inneren Zusammenhang und die Ableitung der einzelnen Teile aus dem Grundprinzip der Wissenschaft (formale Encyklopädie) hergestellt werden. Ersteres unternimmt z. B. ROSENKRANZ, letzteres [SCHLEIERMACHER für die theologische Encyklopädie. Aber beides darf sich nicht ausschliessen. Über das Gesamtgebiet der Theologie orientiren kann nur eine Überschau, welche die einzelnen Teile desselben sowohl nach ihrem Zusammenhange als auch nach ihrem charakteristischen Inhalte und ihrem Werden ins Auge fasst. Bloss Umriss gewähren kein Bild von der Beschaffenheit der geschichtlichen Stoffe, welche einen wesentlichen Teil der Theologie ausmachen; das Aneinanderreihen und Gruppiren von Thatfachen wiederum vermittelt Kenntnisse, aber keine Einsicht.

Anmerkung. Für die Theologie ist der Name Encyklopädie zuerst angewandt von dem Hallenser MURSINNA, Primae lineae encyclopaediae theologiae (1764). Der erste, der in neuerer Zeit auf die Bearbeitung des Gesamtwissens den Ausdruck angewandte, ist der Herborner ALSTED (encyclopaedia 1649, 4 Bde.). Eingebürgert wurde er durch die „Encyklopädisten“ (Diderot, d'Alembert etc., Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Seit 1751).

3. Die Orientirung über das Gesamtgebiet der Theologie ist nicht durchzuführen ohne Eingehen auf die Methoden der Arbeit, welche Wissenschaft ermöglichen. Andernfalls ist weder über die Wege, sich der Stoffe zu bemächtigen, noch über die Bedeutung der wissenschaftlichen Probleme ein Urteil zu gewinnen. Über diese Grenze hinaus geht die eigentliche Methodologie (*ἐγκύκλιος ἀγωγή*. Strabo), welche eine Anleitung zur rechten Einrichtung des Studiums giebt. Sie behandelt in erster Linie nicht den Inhalt der Wissenschaft, sondern die Bedingungen der wissenschaftlichen Arbeit, die in der Gesinnung des Arbeitenden, den Arbeitsmitteln und der eigentümlichen Beschaffenheit des Arbeitsgebietes liegen. Sie beschreibt ermahnend und ermahnt beschreibend (HERDER, Briefe das Studium der Theologie betreffend — Werke, herausgegeben von Suphan Bd. 10). Wegen der Be-

ziehung auf das gleiche Wissensgebiet unterscheidet sich die Methodologie von der Encyklopädie weniger durch den Inhalt, als durch den Zweck.

§ 2. Die christliche Theologie.

Die Theologie ist eine positive Wissenschaft; denn ihre Stoffe sind in der Geschichte gegeben, und ihr Zweck ist ein praktischer. Ihr Inhalt ist die christliche Religion nach ihrem Wesen und Ursprunge, ihrer Entwicklung und ihrem gegenwärtigen Bestande. Sie bearbeitet daher die Thatsachen und den Prozess, in welchem die religiös-sittliche Weltanschauung des Christentums sich durchgesetzt und bewährt hat.

1. Das Christentum als die Religion, welche die geschichtlichen Thatsachen ihres Ursprungs als Heilsthatsachen, in denen die Versöhnung und Erlösung der Menschheit sich vollzieht, zum Bekenntniss erhoben hat, war vor der christlichen Theologie da. Diese ist erst entstanden, nachdem die Religion in Aneignung aller wahlverwandten Elemente und in Ausscheidung alles grundsätzlich Fremden zu einer universalen Weltanschauung sich ausgebildet hatte. Die Bezeichnung für die Wissenschaft, welche dieser Tendenz der christlichen Religion dient, wurde übernommen. Seit Plato (rep. II 379^a) bezeichnet *θεολογία* die Kenntniss und Lehre von der Gottheit und den göttlichen Dingen (§ 59 1). Die orphischen Gedichte, die Theogonie des Hesiod, die ersten Anfänge der Philosophie bei Empedokles, Pherekydes galten als Theologie. Aristoteles (metaph. 5 S. 125 BRANDIS) rechnet sie daher zu den *ἐπιστήμαι θεωρητικαί*, da sie über die letzten Ursachen und den Zusammenhang der Dinge Untersuchungen anstelle (de mundo 1: *λέγωμεν δὲ ἡμεῖς καὶ καθόσον ἐφικτὸν θεολογῶμεν περὶ τούτων συμπάντων*). In diesem Sinne, als die Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen, wurde seit dem 4. Jahrhundert der Ausdruck von den Kirchenvätern verwandt (Gregor von Nazianz), bald in besonderer Beziehung auf die christliche Gotteslehre, bald allgemein, wie etwa auch die Bibel als Quelle des theologischen Wissens *ἡ παλαιά* und *ἡ νέα θεολογία* hiess (vgl. SUICER, thesaurus ecclesiasticus u. d. W.).

2. Die Theologie ist nicht eine theoretische, sondern eine positive Wissenschaft. Die theoretischen Wissenschaften haben ihren Schwerpunkt in der inneren Einheit ihres Objekts und nicht in einer bestimmten praktischen Abzweckung. Darum ist

die Philosophie eine theoretische Wissenschaft; ihr Begriff wird aus inneren Gründen ermittelt, die Verschiedenheit des Gegenstandes und seiner Behandlung giebt die Einteilungsgründe. Die positive Wissenschaft hat nicht darin „ihre Zusammengehörigkeit, als ob sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft notwendigen Bestandteil der wissenschaftlichen Organisation bildete“ (SCHLEIERMACHER § 1). Ihr Inhalt hängt nicht von der freien Thätigkeit des menschlichen Geistes allein ab, sondern er ist durch die Geschichte „gesetzt“ und durch ihre praktische Bedeutung für das Leben orientirt. Daher ist die Rechtswissenschaft positiv; denn sie sichert dem Rechtsleben des Staates den geschichtlichen Zusammenhang und die Klarheit der Grundsätze. Das Gleiche gilt von der Medicin, welche die Bedingungen des natürlichen Lebens erforscht, um die Mittel zur Erhaltung der Gesundheit, wie sie die Grundvoraussetzung aller sozialen Bildungen ist, zu sichern. Die Theologie bringt ihren Positivismus zur Geltung, indem sie nicht eine Theorie des religiösen Lebens an sich oder eine Wissenschaft von den Religionen ist, sondern ihre gegebene Beziehung hat auf das kirchliche Leben.

3. Dieser Sachverhalt kommt dadurch zum Ausdrucke, dass die Theologie als Fakultätswissenschaft gepflegt wird. Die Fakultäten sind historische Gebilde, welche ihren grundsätzlichen Zusammenhang in der Einheit der Wissenschaft als der Selbstbehauptung der Humanität haben, aber durch das bestimmte Interesse ihrer praktischen Aufgaben sich scheiden. Die Idee der Einheit, welche den Ausdruck Universität erzeugt hat, macht sich in der Mannigfaltigkeit der philosophischen Fakultät als der freien Pflegestätte jedweden Wissens geltend. Die drei positiven Fakultäten sind die staatlich aufrechterhaltenen Anstalten für bestimmte praktische Zwecke, welche ohne wissenschaftliche Arbeit nicht verwirklicht werden können. Unter ihnen nimmt die theologische Fakultät eine eigentümliche Stellung ein; denn ihre Arbeit bezieht sich nicht, wie die der Rechtswissenschaft, auf die staatliche Organisation des Rechtslebens, oder wie die Arbeit der medicinischen auf die vom Staate gehüteten natürlichen Vorbedingungen aller Lebensbethätigung, sondern sie dient der Kirche, welche als selbständiger Organismus im Staate und neben dem Staate besteht. Wenn dieser trotzdem die Pflege der Theologie als Fakultätswissenschaft sichert, so erkennt er damit an, dass er ein von der Kirche unabhängiges Interesse an der Pflege

der Religion hat. Er beugt der Gefahr vor, dass das Christentum und seine kirchlichen Ausgestaltungen dem gemeinsamen Kulturboden entzogen werden und sektirerisch oder staatsfeindlich auswuchern. Andererseits erkennt die Kirche, indem ihre zukünftigen Diener ihre Bildung an Staatsanstalten suchen, an, dass das von ihr gehütete Heilsgut eine Kulturmacht ist, welche über die konfessionellen Besonderungen hinauswirkt. Nur im Zusammenhang mit der *universitas litterarum* kann der evangelische Theologe die soziale Ebenbürtigkeit seiner Bildung behaupten.

§ 3. Theologie und Kirche.

Ihrem positiven Charakter gemäss dient die wissenschaftliche Arbeit der Theologie der Kirche, aber sie darf ebensowenig von der Kirche wie von dem Staate sich ihre Aufgaben vorschreiben lassen, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will.

1. Die Kirche (§ 37 Anm. 64 1) ist nach evangelischen Grundsätzen die christliche Glaubensgemeinschaft, welche durch Bekenntniss, Verfassung und Andachtsübung in geordneter Weise zu einem Ganzen verbunden ist (Conf. Aug. 7. 14). Das gemeinsame Bekenntniss bringt das persönliche Verhältniss jedes Gliedes zu Jesus dem Herrn zum Ausdruck, der in seinem Worte sich als der Lebendige erweist, der da lebet und regieret in Ewigkeit. Dieses Bekenntniss ist Sache des Glaubens, also einer Kraft, welche durch den Entschluss persönlicher Hingabe und Zueignung ausgelöst wird und durch den ergriffenen Inhalt zwar geweckt und geformt, aber nicht erzeugt werden kann. Je lebendiger und kräftiger der Glaube ist, der die Glieder der Kirche verbindet, desto mehr tritt die Gottesherrschaft in Erscheinung, die Jesus Christus in sich darstellt und durch sein Werk darbietet und verwirklicht. Das innere Leben der Kirche hat den Zweck, dem Heilsglauben Nahrung, Klarheit und Sicherheit zuzuführen, und dadurch die Gemeinschaft der Gläubigen als den lebendigen Leib Christi (I Kor. 12 12 f.) zu erweisen.

Die Theologie bearbeitet als Wissenschaft die Stoffe, aus denen die Kirche ihre Lebenskraft zieht. Die wissenschaftliche Arbeit fragt bei ihren Ergebnissen nicht nach äusseren Autoritäten. Ihre einzige Autorität ist die geschichtliche und die innere Wahrheit. Auf ihre Feststellung richtet sich die kritische und geschichtliche, die darstellende und begründende Forschung. Daher

ist die Theologie wohl im Stande, ein kirchenbauendes Bekenntniss zu formuliren, aber nicht, es hervorzubringen, denn den Kraftquell des Glaubens, welcher zum Bekennen führt (Röm. 10 17), erreicht ihre Arbeit nicht. Die Wissenschaft giebt Klarheit über den Sachverhalt, die persönliche Heilsgewissheit aber kann sie nicht erzeugen. Wenn daher die Theologie die heilige Schrift erforscht, so fällt sie Urtheile über die Zuverlässigkeit ihrer Überlieferung und über die Glaubwürdigkeit ihres Inhaltes: aber zum Glaubensgrunde einer Kirche und zur Urkunde der Heilsgewissheit kann sie die Schrift nicht machen. Wenn sie die Kirchengeschichte darstellt, so liegt es ihr ob, objektiv die Entwicklungen zu ermitteln; aber den Beweis, dass die Kirche der Gegenwart die normale Frucht dieser Entwicklungen sei, kann sie nicht führen, ohne in das Gebiet persönlicher Voraussetzungen überzugreifen. Die Möglichkeit ist daher vorhanden, dass der kirchliche Bestand und die Ergebnisse der Wissenschaft sich nicht decken, dass die wissenschaftliche Theorie und die kirchliche Praxis in Spannung geraten. Trotzdem sind sie aufeinander gewiesen und bedürfen der Wechselbeziehung. Die Kirche ist in ihrem Erkennen und Leben von der Wissenschaft unabhängig in Ansehung des Grundes und Gehaltes ihres inneren Lebens, von der Wissenschaft bestimmt in Ansehung der Darstellung ihres Heilsguts, und zwar nicht bloss formell, sondern auch materiell. Denn die Wissenschaft bietet ihr die Mittel dar zur Selbsterkenntniss und Selbstkritik, sie behütet sie vor intellektueller Verkümmern und warnt sie vor willkürlichen Verlegungen des Schwerpunkts aus der evangelischen Pflege von Wort und Sakrament in äussere Autorität des Amtes oder individualistische Abwege. Andererseits ist die Wissenschaft von der Kirche unabhängig in Ansehung ihres Arbeitsgebietes und ihrer Arbeitsziele. Die Kirche erkennt dies an in der Gewissheit, dass die Stoffe, in denen sie ihr Heilsgut befasst sieht, als geschichtlich gegebene sowohl die wissenschaftliche Bearbeitung erfordern, als in sich selbst die Kraft behaupten, eine Entleerung durch die Wissenschaft zu verhindern. Daher geht die Spannung zwischen Theorie und Praxis, Kirche und Wissenschaft nicht in einen Gegensatz über, solange die verschieden orientirte Aufgabe beider nicht verdunkelt wird. Die Kirche lernt durch die Wissenschaft erkennen, ob ihre Theorien veraltet oder falsch sind. Ihre Sache ist es sodann, die Folgen davon für ihr Leben zu ziehen. Verliert aber die Wissenschaft die

Führung mit dem kirchlichen Leben, so besitzt die Kirche in der inneren Klarheit und Wahrheit ihres Glaubensbesitzes die Mittel, es zur Geltung zu bringen, dass die Theologie nicht die Wissenschaft religionsgeschichtlicher oder religionsphilosophischer Hypothesen ist, sondern für die Erhaltung lebendiger Wahrheiten arbeitet. Ihr Glaubensleben, das zur wissenschaftlichen Selbstbeurteilung drängt, schafft in diesem Falle neue Bedingungen theologischer Arbeit.

2. Insofern die Theologie im Wechselverhältniss zur Kirche steht, trägt sie einen konfessionellen Charakter. Das Verhältniss der Theologie zur Kirche ist daher je nach dem kirchlichen Konfessionsstande verschieden bestimmt. Die Anerkennung der Selbständigkeit der Theologie als Wissenschaft für die Kirche von Seiten der Kirche selbst ist der evangelischen Kirche wesentlich. Als selbstverständlich betonten die Reformatoren das Recht freier Forschung; denn ihre Autorität war nicht die sanktionirte Gewohnheit der Tradition, sondern die aus den klassischen Quellen der christlichen Religion in methodisch kontrolirbarer Weise geschöpfte Heilswahrheit. Der Beweis und die Widerlegung aus der Schrift wird die letzte und höchste Instanz. Frei und fröhlich giebt diesem Zug der Reformation zur Wissenschaft vor andern Luther Ausdruck: *ego persuasus sum, sine litterarum peritia prorsus stare non posse sinceram theologiam, sicut hactenus ruentibus et jacentibus litteris miserrime et cecidit et jacuit. Quin video, nunquam fuisse insignem factam verbi Dei revelationem, nisi primo velut praecursoribus baptistis viam pararit surgentibus et florentibus linguis et litteris* (1523 März 23 an Eo ban Hess, ELENBERS, Luthers Briefwechsel 4 119). Grundsätzlich ist dieser Standpunkt in allen Stadien der Entwicklung der evangelischen Kirche, auch in den Zeiten dogmatischer Erstarrung und pietistischer Empfindlichkeit, festgehalten worden. Er ist der Ausdruck des Vertrauens zu der inneren Kraft der Wahrheit, welches die evangelische Kirche erfüllt, und die Anerkennung der Thatsache, dass nur „der wissenschaftliche Geist, wo ein starkes Interesse vorwaltet, welches vom Selbstbewusstsein ausgeht, vor unkritischer Parteilichkeit sicher stellen kann“ (SCHLEIERMACHER § 248). Das Sprichwort *in rebus religionis homo homini lupus* wird durch die Geschichte bestätigt. Das Wölfische im Menschen regt sich da zumeist, wo die höchsten Interessen, die eben in der Religion liegen, getroffen werden. Die Kirche hat mit der Wissenschaft

einen Bund geschlossen, damit ihre Wahrheitsliebe nicht von Leidenschaften verdunkelt und verfälscht werde.

Anders stellt sich das Verhältniss von Wissenschaft und Kirche im Katholizismus. Er besitzt eine Kirchenlehre, die den Anspruch auf irrthumsfreie Ausprägung der Wahrheit erhebt (§ 57. 58 2. 4). Die kirchliche Tradition bietet dieselbe dar. Sie umfasst auch die Schrift; denn ihre Urtheile über die Schrift sind autoritativ festgelegt. Wie die Tradition zu verstehen und auszunutzen sei, bestimmt das kirchliche Lehramt. Daher ist die Wissenschaft grundsätzlich eine geduldete und überwachte Kontrollinstanz. Sie hat die Sätze und Urtheile der Tradition nicht zu kritisiren, sondern zu beweisen. Ihre Wahrheit steht vorweg fest. Diese Selbstbeurteilung des Katholizismus charakterisirt der Titel der Encyclopädie von NJLAFORET: *dissertatio historico-dogmatica de methodo theologiae sive de autoritate ecclesiae catholicae tanquam regula fidei christianae* (1849). Sie ruht auf dem katholischen Kirchenbegriff. Während nach evangelischer Lehre Kirche und Reich Gottes sich zu einander verhalten wie Entwicklung und Gottesgabe, wie erfahrungsmässige Erscheinung und göttliche Lebenskraft, kennt der Katholizismus diesen Unterschied nicht. Die Kirche ist ihm der Thatbestand des Gottesreichs im Himmel und auf Erden, dessen Schätze der Priester verwaltet, darum giebt es in ihr nur eine Autorität, die des Amtes, welches darüber entscheidet, was Wahrheit ist und was nicht.¹⁾

3. Aus dem nach evangelischen Grundsätzen festgestellten Verhältnisse von Kirche und Wissenschaft geht hervor, dass an die Theologie als solche nicht der Anspruch erhoben werden darf, dass sie Frömmigkeit erzeuge. Als der reiche Jüngling zu Jesus mit der Frage kam: was muss ich thun, dass ich selig werde? schickte Jesus ihn nicht zu den Schriftgelehrten. Ebenso wenig wird diese Frage heute in den Hörsälen der Theologen beantwortet. Die

1) Die praktischen Folgen für die Selbstbeurteilung des Priesters beleuchtet eine Mitteilung von KPMORITZ (Reisen eines Deutschen in Italien. 1792. II, 102). Ein spanischer Mönch behauptet schlankweg: *sumus dei*. Auf den Einwurf, sie wären doch auch Menschen wie wir andern, macht er das Zugeständniss: *homines sumus, sed in officio sumus dei*. Man wünscht noch mehr Entgegenkommen, das Genügen an „*quasi dei*“. Aber „*sumus dei*“ wiederholte mein Trinitarier mit düster zusammengezogenen Augenbrauen und einem Inquisitionsblick, der hier seine Kraft verloren hatte“.

Theologie erforscht, was das Christentum ist und wie das Christentum seine Lebenskräfte bethätigt. Aber Christ wird der Mensch durch Erfahrung und Kampf, durch Gesinnung und Thun. Die Frage: „was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben?“ beantwortet die Wissenschaft nicht.

§ 4. Die Bestandteile der theologischen Wissenschaft.

Der Inhalt der Theologie besteht aus geschichtlichen That-sachen, die in verschiedener Form und Zuverlässigkeit überliefert sind, aus Glaubensfestsetzungen und Darlegungen, aus Anweisungen zur Erhaltung und Bewährung des Christentums durch die Kirche. Diese Mannigfaltigkeit wird zusammengehalten durch die Beziehung alles Einzelnen auf die wissenschaftliche Vermittelung der Bildung, welche den Diener der Kirche für die geistesmächtige Ausübung seines Berufs ausrüstet. Rücksichtlich ihres Inhalts ist die Theologie sowohl eine universelle als auch eine konfessionell bedingte Wissenschaft. Ihre thatsächliche Orientirung steht unter der mittelbaren oder unmittelbaren Einwirkung der Anforderungen, welche die Kirche an die Bildung ihrer Diener stellt.

1. Insofern der Inhalt der Theologie Geschichte ist, gehört er zugleich der Geschichtswissenschaft an; insofern die Ausnutzung der Geschichtsquellen durch Sprach- und Sachkenntnisse bedingt ist, wird die Theologie ein Bestandteil der Philologie; insofern die Einsicht in den Zusammenhang der christlichen Weltanschauung durch systematische Arbeit vermittelt werden muss, wetteifert die Philosophie mit der Theologie in Wertbestimmungen und Ableitungen des eigentümlich Christlichen; insofern das Christentum in bestimmten Lebensformen sich auswirkt, die in symbolischen Handlungen, Belehrungen, Kirchenordnungen bestehen, bedarf die Theologie der Mitarbeit der Kunst, der allgemein geltenden Lehrmethoden, der Rechtswissenschaft. Ihre Begriffe sind nicht selten aus der Philosophie übernommen, ebenso ist ihre Terminologie zum grossen Teile aus Entlehnungen und Anpassungen gewonnen. So ist sie mit den verschiedensten Zweigen der Wissenschaft verklammert, und ihre Stoffe lassen sich dementsprechend verteilen. Die philosophische und auch die juristische Fakultät können, wenn die allgemeine Bedeutung der christlichen Religion für das Kultur- und Gesellschaftsleben allein in Frage kommt, der Bearbeitung dieser einen Platz in ihrem Bereiche anweisen. Worin

nun besitzt der Inhalt der Theologie den Einheitspunkt, welcher ihren Bestand als Fakultätswissenschaft rechtfertigt?

Thatsachen und Leistungen für sich haben keine Überzeugung gründende und formende Kraft. Geschichtliche Thatsachen gewinnen diese durch die Feststellung ihrer Wirkung und die Anerkennung ihrer Fruchtbarkeit. Sie müssen also beurteilt werden, um ihrer Wirksamkeit sicher zu sein. Leistungen erheben sich über die Linie subjektiver Bethätigung durch den Nachweis ihres Wertes für das Ganze, dem sie angehören. Die Beurteilung einer Thatsache stellt fest, ob sie einen eigentümlichen Lebensgehalt in sich birgt oder sich in analoge Erscheinungen auflösen lässt, ob sie eine Einwirkung auf die Gegenwart bewährt oder als abgestorbenes Moment früherer Entwicklungen gilt. Das Urteil ist in jedem Falle zunächst subjektiv bedingt. Es erhält objektiven Wert, wenn eine Gemeinschaft die aus der Beurteilung der Thatsache gewonnenen Eindrücke und Grundsätze für ihre zusammenhaltende Kraft erklärt. Jede Selbstbethätigung ferner bleibt isolirt, willkürlich und unfruchtbar, wenn sie nicht auf die Verwirklichung eines als fruchtbar anerkannten Zwecks gerichtet ist. Ist sie von diesem geleitet und wird dieser in der Handlung erkannt, so zählt sie zu dem förderlichen Gemeingut des Kreises, welcher auf die Verwirklichung des bestimmten Zwecks sich verbunden hat. Sie vermag zusammenzuhalten und zu erbauen. Das gemeinsame Urteil über die Bedeutung der geschichtlichen Vorgänge, deren Produkt ein lebensfähiger Organismus der Gegenwart ist, und der Wert, welcher in ihm für seine Selbsterhaltung den Leistungen seiner Glieder beigelegt wird, bedingen den Bestand der Gemeinschaft. Wird nun dieses Gemeingut eines in sich abgeschlossenen Organismus von demselben wissenschaftlicher Bearbeitung zur Verfügung gestellt, so bestätigt dieser damit, dass er den Anspruch erhebt, seine Eigenart mit den objektiven Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntniss in Übereinstimmung zu sehen, dass er also von denjenigen Gliedern, die seine Eigenart vertreten, wissenschaftliche Bildung fordert.

In dieser Forderung ruht der Krystallisationspunkt für die nebeneinander liegenden und auseinander strebenden Bestandteile der theologischen Wissenschaft, nicht in den Stoffen selbst. Andernfalls würde die Freiheit der wissenschaftlichen Arbeit gebunden und das Verhältniss von Wissenschaft und Kirche verschoben (§ 3 1). Oder sucht man den Einheitspunkt in der Grundidee des

Christentums, so lässt sich daraus nicht das geschichtlich Gegebene ableiten, — denn alles geschichtlich Gewordene ebenso wie jede aus Individuellem und Gemeinsamem zusammengesetzte Grösse ist spekulativ und dogmatisch nicht konstruierbar; es bleibt stets ein Rest übrig, der in die dialektische Rechnung nicht aufgeht; — ferner ist die Bestimmung der Grundidee selbst subjektiv, auch wenn sie nicht auf einer *petitio principii* beruht (§ 57—59). Sucht man aber den Einheitspunkt in dem Bekenntnisstand der Kirche, für welche die Theologie arbeitet, so wird verschleiert, dass die Bekenntnisse Bestandteile des geschichtlichen Prozesses der kirchlichen Entwicklung sind und bleiben (§ 50). Sucht man ihn in der heiligen Schrift, so wird verkannt, dass die Schriftauslegung und der Glaubensstand der Gegenwart sich zwar auf einander beziehen, aber sich nicht decken (§ 34). Die Erkenntnis des Wesens des Christentums, die geschichtliche und sachliche Würdigung der Symbole, die methodische Schriftauslegung sind besondere Aufgaben, welche auf einander nicht zurückgeführt werden können, ohne dass die Zuverlässigkeit ihrer Arbeit beeinträchtigt wird. Jede hat ihren Massstab in sich selbst, auch wenn eine jede mit Rücksicht auf die Ergebnisse der andern arbeitet. Würde der praktische Zweck, welchem die wissenschaftliche Anstalt dient, sie nicht zusammenhalten, so teilte sich die allgemeine Religionswissenschaft und die konfessionelle Bildungsschule in ihre Bestandteile. Der Bestand der Fakultät aber bringt den für die Kirche und Wissenschaft gleich wichtigen Grundsatz zur Anschauung, dass die Wissenschaft, indem sie mit der Kirche in mittelbarer Beziehung steht, der Kirche keine Gesetze und Glaubensnormen geben will. In Bezug auf die Kirche ist die Grenze ihrer Arbeit die Pflicht, durch Herbeischaffung und Bearbeitung der Bildungsmittel für die zukünftigen Kirchendiener Vorsorge zu treffen, dass das Heilsgut der Kirche Kulturgut bleibt. Die Kehrseite dieses Verhältnisses ist die Pflicht der Kirche, in die von ihrem Leben unabhängigen Bedingungen der wissenschaftlichen Arbeit nicht aus falsch verstandenen Interessen einzugreifen (§ 3 1. 3). Dieses in dem Sachverhalt begründete Verhältniss wird verdunkelt, wenn der Zweck der theologischen Fakultätswissenschaft mit SCHLEIERMACHER (§ 5 f.) in die Vorbereitung zur Kirchenleitung gesetzt wird. Die Erwerbung der theologischen Bildung und die Kirchenleitung, die jener Bildung bedarf, verhält sich wie Theorie und Praxis. Jene wurzelt in dem

wissenschaftlichen Besitz, diese in den Anforderungen, welche die kirchliche Verwaltung an Glaube und Leben stellt. Zwischen beiden steht das *rite vocatus*, kraft dessen der Theologe ein Kirchenglied wird (Conf. Aug. 14). Die Idee eines Kirchenfürsten, in welchem sich religiöses Interesse und wissenschaftlicher Geist vereint (SCHL. § 9), ist eben ein ideelles Postulat, das in die Praxis umgesetzt, die theologischen Fakultäten zu ausschliesslich kirchlichen Anstalten machen würde und damit die Pflicht derselben, die Kirche in gesicherter Wechselwirkung mit der Wissenschaft überhaupt zu erhalten, beeinträchtigte. Die evangelische Theologie als Wissenschaft der Kirchenleitung wäre auf denselben grundsätzlichen Boden gestellt, wie die katholische (§ 3 2).

2. Das Wesen und der Umfang der theologischen Bildung ist durch die Bedürfnisse des kirchlichen Lebens bestimmt. Die Bildung des katholischen Theologen, abgesehen von dem Einüben der verwickelten kultischen Verrichtungen, ist demgemäss eine Vorbereitung auf den Gehorsam gegen die kirchliche Autorität. Unter diesem Gesichtspunkte wird ihm die kirchliche Überlieferung zugänglich gemacht und er in die Künste der Dialektik eingeweiht, mit denen gegebene Autoritäten sich verteidigen lassen. Die Darstellung der Theologie in den katholischen Encyklopädien giebt einen mehr konstruierenden (KLEE, STAUDENMEYER) oder schlicht autoritativen (LAFORET) Aufriss der Kirchenlehre nach ihren geschichtlichen und dogmatischen Bestandteilen, in welchen die heilige Schrift einen Platz in der Peripherie der kirchlichen Überlieferung erhält (KLEE § 53 f., STAUDENMEYER § 603 f., LAFORET II 4 194 f.). Das evangelische Schriftprinzip wird dabei offen oder verhüllt als Keimpunkt für „Rationalismus, Naturalismus und Mystizismus“ erklärt und damit die Basis geschaffen für die Verdächtigung der Heilsgewissheit, in welcher der evangelische Christ im Kampfe mit der Sünde Gottes Gnade ergreift. Die Bildung des evangelischen Theologen dagegen hat ihre Triebkräfte in der Schriftforschung.¹⁾ Wenn die evangelische Kirche in der lauterer und reinen Verkündigung des Wortes Gottes und in der schriftgemässen Darreichung der Sakramente ihre zusammenhaltenden Kräfte bewährt, so liegt in der Konsequenz dieser ihrer Selbst-

1) Form. Concord. Introductio 3: *Sola sacra scriptura iudex, norma et regula agnoscitur, ad quam ceu ad Lydium lapidem omnia dogmata exigenda sunt et iudicanda, an pia an impia, an vera an vero falsa sint.* JTMÜLLER, Die symbol. Bücher der lutherischen Kirche 518 7.

behauptung, dass ihre zukünftigen Diener die Kenntnisse und Fertigkeiten besitzen, die Schrift ihrem Wesen entsprechend zu verstehen und auszulegen. Damit gewinnen sie die Mittel für die Bildung einer selbständigen Einsicht in das was christlich ist, für das kritische Aufnehmen der Stoffe, welche die Kirchengeschichte ihnen darbietet, für die prüfende Aneignung der Glaubensgrundsätze und für die selbstgewisse praktische Bethätigung. Die Bürgschaften der Heilsgewissheit sind dem evangelischen Theologen daher innerlich, nicht durch äussere Autorität vermittelt. Er erarbeitet sich mit den Mitteln der Wissenschaft eine Überzeugung, d. h. das Bewusstsein von der Gültigkeit seiner auf methodischem Wege gewonnenen Einsichten, kraft deren er in der Kirche die Bürgschaften des Friedens findet, welche in dem Kampfe der sozialen und politischen Mächte vergebens gesucht werden.

§ 5. Das System der Theologie.

Da das Christentum eine geschichtliche Religion ist, welche in den kirchlichen Gemeinschaften der Gegenwart lebt, so sind die theologischen Disziplinen theils auf die Ermittlung des geschichtlichen Thatbestandes, theils auf die Bewährung und Erhaltung des christlichen Glaubens gerichtet. Die Theologie ist daher einzuteilen in die historische, welche die biblischen Wissenschaften und die Kirchengeschichte, und in die normative, welche die systematische und die praktische Theologie enthält. Die historische Theologie erfasst in wissenschaftlich legitimirter Methode das Wesen und die Erscheinung des Christentums nach seinem Ursprunge und nach seiner Entwicklung bis zur Gegenwart, die normative Theologie bearbeitet die Gesichtspunkte und Regeln, nach welchen der zukünftige Diener der Kirche die christliche Lehre und das kirchliche Handeln den Grundsätzen seiner Kirche entsprechend verstehen und anwenden lernt. Als Disziplinen einer Wissenschaft nimmt eine jede Bezug auf die Arbeiten der andern, die sie theils voraussetzt, theils in ihren Ergebnissen sich aneignet.

1. Die Scheidung zwischen historischer und normativer Theologie wird durch den Inhalt der theologischen Wissenschaft gefordert (§ 4 1). Ist auch Thatsache und Prinzip in allen Lebensbethätigungen der Kirche wie Leib und Seele mit einander verbunden, so entspricht der Ausbau der Theologie nicht dem Thatbestande, wenn dieser Grundunterschied ihrer Bestandteile

nicht nach seiner Tragweite zur Geltung gebracht wird. Dem Glauben gilt die heilige Schrift als entscheidende Autorität. Dies ist eben ein Glaubenssatz, der durch die christliche Erfahrung und das kirchliche Bekenntniss, das so lange wirksam bleibt, als es der anerkannte Ausdruck der christlichen Erfahrung ist, feststeht. Die biblische Wissenschaft vermag aber Glaubenssätze nicht zu beweisen (§ 3 3). Sie bearbeitet den geschichtlichen Sachverhalt. Ihre Ergebnisse sind geschichtliche Erkenntnisse oder Hypothesen, aber keine Glaubenssätze. Der Glaube ist daran beteiligt, insofern er das Interesse hat, dass die biblische Wissenschaft die Zuverlässigkeit seines geschichtlich gegebenen Nährbodens nachweise, aber seine innere Kraft und Gewissheit schöpft er aus der praktischen Erprobung der Heilswahrheit (Joh. 7 17). Die Kirchengeschichte gilt dem Christen, welcher Glied einer kirchlichen Gemeinschaft ist, als der Zeuge für das Recht und die Wahrheit seines Bekenntnisstandes. Damit ist seine Beurteilung festgelegt. Das kirchliche Urteil über den Charakter geschichtlicher Vorgänge kann aber allein durch die objektive, konfessionell unabhängige Geschichtsbetrachtung gewährleistet oder auch durch sachliche Kritik zu erfolgreicher Korrektur veranlasst werden. Die historische Theologie ist daher grundsätzlich nicht konfessionell, sondern gehört auch in ihrer praktischen Orientierung der Wissenschaft überhaupt an. Sie verbürgt der Theologie ihre Zugehörigkeit zum Organismus der Wissenschaften. Ihre Fundamente fordern und ertragen die wissenschaftliche Kritik. Demgemäss bestimmt die Württenberger Kirchenordnung (1582. S. 62) die Schriftautorität in einer Weise, welche die geschichtliche Forschung voraussetzt: „Die heilige Schrift nennen wir die ordentlichen bestetigten Bücher des Alten und Neuen Testaments, an deren Glaubwürdigkeit in den Kirchen nie kein Zweifel gewesen ist.“ Andererseits erkennt es die Wissenschaft an, dass das kirchliche Leben ohne festen Glaubensgrund und ohne die ausgebildete und anerkannte Technik des kirchlichen Handelns nicht bestehen kann. Indem die Kirche von der Theologie die wissenschaftliche Bearbeitung davon fordert, verbürgt sie derselben ihren Charakter als positive Wissenschaft. Sollte aber der Disziplin, welche die kirchliche Glaubens- und Lebenswissenschaft bearbeitet, der gleiche universelle Charakter zukommen, wie der historischen, so würde sie die Fühlung mit den bestehenden kirchlichen Organisationen verlieren.

Das Gemeinsame der systematischen und der praktischen Theologie, unbeschadet der verschiedenen Gesichtspunkte der wissenschaftlichen Arbeit, liegt daher in ihrer Beziehung auf die bestimmten Anforderungen einer Kirche, die ihren Heilsbesitz als eine Macht erkennt, welche an den Bedingungen des geistigen Werdens und Wachsens teilhat und nicht zu einer als unveränderlich sich gebenden Autorität erstarrt ist. Diese Bedeutung kommt in dem Ausdruck normativ zur Geltung; denn normativ ist alles, was eine zweckentsprechende Anwendung der Grundsätze auf die ihnen zugewiesenen Lebensverhältnisse sichert. Wäre der Ausdruck praktische Theologie nicht festgelegt, so könnte auch die systematische Theologie nach Analogie der praktischen Philosophie unter ihn befasst werden. Dagegen entspricht die Bezeichnung didaktische Theologie (JPLANGE) dem Wesen der Disziplinen nicht. Didaktisch heisst alles, was sich aufs Lehren bezieht. Das Gebiet des darstellenden Handelns, das in der praktischen Theologie einen wichtigen Teil ausmacht, geht darüber hinaus. Auch tritt nicht in dem Begriff des Didaktischen hervor, dass es sich um die Disziplinen der Grundsätze des gegenwärtigen kirchlichen Lebens handelt.

2. Die historische und die normative Theologie halten einander vermöge ihrer verschiedenen Aufgaben und Stoffe die Wage. Sie werden zusammengehalten durch ihre gemeinsame Abzweckung auf die Bildung des zukünftigen Dieners der Kirche. Wird die historische Theologie auf Kosten der normativen zum Mittelpunkt genommen, so ist die sachgemässe Konsequenz, die Theologie überhaupt zur Religionsgeschichte zu machen. Holländische Theologen wollen sie ziehen und empfehlen deshalb auch die Lostrennung der praktischen Theologie (BALJON, *De inrichting van de Encyclopedie der christelijke Theologie* — 1889 — und dessen Übersicht über den Stand der encyklopädischen Arbeiten in den *Theologische Studien* 1889 S. 39 f.). Baljon will die Theologie einteilen in litterarische, historische und philosophische Theologie. Aber litterarisch und historisch sind nicht zu trennen. Und mit welchem Rechte gehört die Symbolik in die philosophische Theologie? Diese endlich kann die Dogmatik nicht ersetzen (§ 57 2). In dieser Abgrenzung findet die Dogmatik ebensowenig einen Platz, wie die praktische Theologie. Nicht weniger unsicher ist die Einteilung in empirische, philosophische und praktische Theologie. Wer sucht unter der Kategorie

„empirisch“ die Statistik, die historische und die litterarische Theologie miteinander? Müsste nicht eher die praktische Theologie unter die Statistik befasst werden? Das eigentlich Entscheidende für die evangelische Theologie, die gesonderte Bedeutung der kanonischen Litteratur (§ 7 1), kommt bei diesen Einteilungen ebensowenig zum Ausdruck, wie in der katholischen Fassung der Aufgabe (§ 4 2). — Indem auch RÄBIGER die Theologie als Religionswissenschaft beurteilt, versucht er ihr Wesen auf historischem Wege zu ermitteln. Er beweist damit die Ungangbarkeit dieses Weges. Er beruft sich nämlich auf den „christlichen Geist“, der sich zu allen Zeiten gedrängt fühle, sich über das vielgestaltige kirchliche Leben zu erheben, um durch vertiefte Wahrheitserkenntniss die Kirche zu fördern. Aber eine historische Ableitung dieses „christlichen Geistes“ giebt er nicht, sondern folgert schlankweg aus seinem Postulat: demnach stellt sich das Christentum in vier Stadien geschichtlich dar, dem Ursprunge, der geschichtlichen Entwicklung, der Erhebung des christlichen Geistes zu idealer Betrachtung und der wiederholten Einkehr ins Leben. Diesen entsprechen die vier Disziplinen der biblischen Wissenschaften, der Kirchengeschichte, der Dogmatik und der praktischen Theologie. Es ist schwer ersichtlich, warum diese Ableitung historisch heissen soll, welche eine einfache Abstraktion der Momente ist, welche in jeder geistigen Entwicklung nachweisbar sind.

Wird der historischen Theologie der Vortritt vor der normativen bestritten, so hat die Encyklopädie die Aufgabe, mit einer Grundsatzdisziplin anzuheben. Seit SCHLEIERMACHER ist dies in verschiedenen, durch den Standpunkt der Verfasser bedingten Formen geschehen, so dass dieses einleitende Stück bald die religiöse Bedeutung des Christentums im allgemeinen, bald eine bestimmte konfessionelle Ausprägung desselben als die Gewähr für die richtige Gesamtauffassung des theologischen Systems hinstellte. Es liefert die Propädeutik der Propädeutik. SCHLEIERMACHER (§ 32f.) nennt diese Disziplin die philosophische Theologie, welche bei der Untersuchung des Wesens des Christentums den allgemeinen Begriff der frommen Gemeinschaft zu Grunde lege, um von ihm aus die Wahrheit der in der engeren Gemeinschaft sich fortpflanzenden Glaubensweise apologetisch nach aussen (§ 39) und polemisch durch Kritik der inneren Krankheitszustände und Abirrungen (§ 40) zu bestimmen. Ihm folgt grundsätzlich ROSEN-

KRANZ, der unter Beeinflussung von Hegels Geschichtsphilosophie mit der „spekulativen Theologie“ anhebt, welche die Idee der christlichen Religion aus der absoluten Religion entwickeln soll. Ja, „leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stossen sich die Sachen“. ROTHE's „spekulative Theologie“ kehrt ganz zu Schleiermachers Grundlegung zurück, indem sie die Ethik und Apologetik zur Orientirung vorwegnimmt, welche die Grundsätze des christlichen Lebens und Glaubens apriorisch, nicht „empirisch reflektirend“ aufbaut. HOFMANN dagegen stellt an den Platz der philosophischen oder spekulativen Religionspropädeutik eine Darstellung des Christentums als „des im Glauben gewissen Thatbestandes eines vorhandenen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen“, welche er mit der systematischen Theologie gleichsetzt. Hierin unterscheidet er sich von Schleiermacher, Rosenkranz und Rothe, welche die systematische Theologie als historische oder positive Theologie gesondert behandeln. Indem Aufbau aber folgt er den gleichen Grundsätzen. Während bei jenen die philosophische Theologie, die Mannigfaltigkeit der theologischen Stoffe beherrschend, den Wahrheitsgehalt des Christentums erhebt, giebt ihm die systematische Theologie als kirchliche Wissenschaft den Kompass. Die Bearbeitung der übrigen Disziplinen habe daher sich leiten zu lassen durch die Voraussetzung, dass sie eben das bedeuten, was sie der Kirche sind.

Thatsächlich wird bei diesem Ausgangspunkt der Theologie eine Disziplin von Lehrsätzen und Postulaten geschaffen, welche Ergebnisse an die Spitze stellt, die erst durch Darlegung des wissenschaftlichen Prozesses begründet werden können (§ 4 1). Der spekulative Ausgangspunkt stellt die Theologie unter die Obhut philosophischer Theorien, der konfessionelle erkennt den evangelischen Grundsatz, dass es keine Kirchenlehre im Sinne des katholischen Glaubensgesetzes giebt. Beide bringen die historische Theologie unter in ein fertiges Haus; sie schaffen eine andere Art von Überlieferung, welche die freie Bewegung der historischen Arbeit bindet. Die evangelische Theologie schöpft aber ihre Normen und ihre Kraft aus dem Schriftverständniss, das seinem Wesen nach zugleich ein festgegründetes und ein werdendes ist: festgegründet, denn „einen anderen Grund kann niemand legen, als der, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“ (I Kor. 3 11); werdend, denn die Schriftauslegung, die historisch-

kritische und die theologische, ist niemals vollendet, die Grenzbestimmungen zwischen dem Offenbarungsgehalt und seiner geschichtlichen Erscheinung sind fließende. Darum darf der Theologe, wenn er „sich als Christ“ zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis wird, nicht von den philosophischen oder konfessionellen Formulierungen des christlichen Überzeugungsstandes ausgehen. Er fragt nach den geschichtlichen Wurzeln seiner Überzeugung, die ihm nach Grund und Kraft von wissenschaftlichen Untersuchungen unabhängig bleibt. Daher beginnt er zum Zweck theologischer Bildung mit der Bearbeitung der geschichtlichen Stoffe, welche ihm den Glaubensstand der Gegenwart verständlich machen. Er muss zuerst wissen, was es mit dem Christentum als historischer Grösse auf sich habe, um beurteilen zu können, was die Kirche, für deren Selbsterhaltung er seine theologische Bildung sich erwirbt, bedeutet. Diese Verhältnissbestimmung ist in dem Wesen der evangelischen Kirche begründet. Nur dann wird Ernst gemacht mit dem Grundsatz, dass die Schrift allein ihre königliche Autorität ist, wenn der Theologe durch die Schriftforschung zu den Disziplinen, die ihm ein System der christlichen Weltanschauung vorführen, fortschreitet. Und gehen nicht alle Disziplinen bei Klarlegung ihrer Grundsätze immer wieder auf die Schrift zurück, auch die Kirchengeschichte, wenn sie nicht bloss darstellt, sondern den christlichen Charakter der geschichtlichen Thaten bemißt? Ebenso fordert das methodische Aneignen der theologischen Bildung das Fortschreiten von der geschichtlichen Erkenntnis zur Wertung des Seins. Eine in sich gegründete und abgeklärte Überzeugung setzt ein gutes wissenschaftliches Gewissen voraus, wie es die historische Theologie vermittelt, die den Glauben vor falschen und eingetragenen Autoritäten behütet.

3. Die Anordnung der einzelnen Fächer ist durch die Haupteinteilung gegeben. Demnach ist die Kirchengeschichte von der biblischen Wissenschaft ebenso wenig zu trennen, als die systematische Theologie von der praktischen. Man vergleicht die Wissenschaft mit einem Organismus. Das Bild trifft für die Theologie zu. Ihre Wurzeln sind die kanonischen Schriften, ihr Stamm die Kirchengeschichte, ihre Früchte die Systematik, welche das religiöse und kirchliche Selbstbewusstsein ausgestaltet, und die praktische Theologie. Wer die Früchte zeitigen will, muss die Wurzel und den Stamm kennen und pflegen. Wer sie vorweg

geniesst, der erntet, wo er nicht gesäet hat, und eignet sich zu, was er nicht erworben hat —, der weiss also nicht, mit welchem Rechte er besitzt. Aber wenn auch dieses „organische“ Wechselverhältniss für die Exegetik und Systematik anerkannt wird, so fragt sich's weiter, ob die Kirchengeschichte mit der verwirrenden Masse ihrer Stoffe, mit der schwer übersehbaren Bedingtheit ihrer Entwicklungen nicht erst der Systematik zu folgen habe. ANDREAS HYPERIUS ist der Meinung, dass erst diejenigen, welche religiöse Reife besitzen, die Kirchengeschichte studiren sollen. Diese in Verbindung mit der Litteratur der Kirchenverfassung gebe den Abschluss der Vorbereitung zum praktischen Amte. Daher gehe ihnen die Exegetik und die systematische Theologie voraus. Ebenmässig verfährt HARLESS, welcher die Exegetik mit der systematischen Theologie verbindet und in dritter Stelle die Kirchengeschichte folgen lässt. Aber was bei dem Stande der Wissenschaft, wie HYPERIUS ihn vor sich hatte, als er die erste encyklopädische Methodologie schrieb, wohl begründet war, ist jetzt unhaltbar. Die Kirchengeschichte stand zur Zeit des HYPERIUS erst in den Anfängen wissenschaftlicher Bearbeitung —, sie wurde zur historischen Apologetik ausgenutzt. Die Theologen der Reformation verhalten sich zu ihr grundsätzlich nicht anders, als die Kirchenschriftsteller des dritten und vierten Jahrhunderts (§ 51 3). Sie zielen auf eine Glaubensrechtfertigung ab, deren Grundlagen die Schrifterklärung giebt. Die geschichtliche Entwicklung des Christentums für sich zu betrachten, lag ausser ihrem Gesichtskreise. Jetzt ist die Kirchengeschichte aus der konfessionellen Gebundenheit ebenso wie die Schriftforschung herausgewachsen. Deshalb dient sie gleich jener zur Vorbereitung auf die normative Theologie. Die Dogmatik stützt sich auf die geschichtlichen Disziplinen der Dogmengeschichte und der Symbolik, die praktische Theologie findet in der Kirchengeschichte die wissenschaftlichen Stoffe bearbeitet, mit denen sie die Grundsätze und Richtpunkte des kirchlichen Handelns rechtfertigt. Wird daher die Kirchengeschichte der systematischen Theologie nachgeordnet, so gerät sie in die Gefahr, ihren objektiven Charakter einzubüssen, und giebt im Dienst einer vorweg Geltung beanspruchenden Schul- oder Bekenntnissorthodoxie nicht mehr die zuverlässigen Bürgschaften für die fortschreitende Ausgleichung des Konfessionsstandes mit der geschichtlichen Wirklichkeit. Der Christ, welcher,

um die Theologie sich anzueignen, die normative Theologie vor die historische stellt, kann sich vor dem Angewöhnen und Anempfinden formulirter Glaubensvorstellungen schwer behüten.

4. Der positive Zweck der Theologie, die Bildungselemente, über welche der Diener der Kirche zur Ausübung seines Berufs verfügen muss, zu bearbeiten, bedingt die Ausbildung und die Stoffwahl der einzelnen Disziplinen. Die historische Theologie begnügt sich nicht mit der Feststellung des Thatbestandes, sondern bearbeitet denselben mit Rücksicht darauf, dass er seinen Wirkungen nach in der Kirche fortlebt. Darum hat sowohl die Exegetik, als auch die Kirchengeschichte eine Summe von Bestandteilen, welche die geschichtlichen Grundlagen für die normative Theologie abgeben. Die Geschichte des Kanons zeigt, welche Thatsachen die dogmatische Ausnutzung des Kanons berücksichtigen muss, um dem Wesen der heiligen Schrift gerecht zu werden. Die biblische Theologie ermittelt die Grundbegriffe des Christentums in ihrer geschichtlichen Ausprägung und — soweit es die Stoffe gestatten — auch in ihrer Entwicklung. Die dogmatischen Begriffsbestimmungen besitzen in den Feststellungen jener die positiven Masstäbe für die Schriftgemässheit. Die biblischen Beweisstellen, auf welche die Systematik sich bezieht, die Schriftenanwendung auf das kirchliche Leben, welche für die praktische Theologie die höchste Aufgabe ist, sind bedingt durch die Zuverlässigkeit der theoretischen Schriftauslegung. Aber die systematische und praktische Theologie wirken auch zurück auf die Schriftforschung, indem ihre Postulate der historisch-kritischen Arbeit immer neue Probleme zuführen. Wenn diese um die volle Erkenntniss des Urchristentums sich bemüht und um die Bestimmung des „historischen Christus“, so konzentriert sich die systematische Arbeit auf den „Christus des Glaubens“. Die Einheit beider, die geschichtliche Thatsache der Gottessohnschaft Jesu, ist ihr Lebensinteresse. Indem sie ihre Glaubensfassung der Schriftforschung entgegenhält, fordert sie Kritik oder Bestätigung von ihr. Das gleiche Wechselverhältniss verbindet die normative Theologie mit der Kirchengeschichte. Die Dogmenentwicklung, die Symbolik bilden die Prolegomena zur Systematik. Die dogmengeschichtliche Analyse der Begriffe z. B., in welcher das eigenartig Christliche von den geschichtlichen Zuthaten, die durch die christlichen Grundsätze magnetisch angezogen sind, gesondert wird, legt ihr die Frage vor, ob

ihre dogmatischen Bestimmungen dem Wesen des Evangeliums bereits gerecht geworden sind, oder ob sie Umformungen erfordern. Wiederum wird der Erweis der Lebenskraft dogmatischer Formulierungen das Urtheil des Dogmenhistorikers über den Wert theologischer Mischbegriffe beeinflussen. Die geschichtlichen Stoffe der praktischen Theologie endlich, die Statistik, das Kirchenrecht, die Sittengeschichte, die Kunstgeschichte finden in der Kirchengeschichte ihre wissenschaftliche Darstellung. Aus ihr übernimmt sie gleichfalls Antriebe zu reicherer Ausgestaltung. Ihre Bedürfnisse andererseits öffnen dem Historiker die Augen für schärferes Erfassen der Erscheinungen des kirchlichen Lebens auch in der Vergangenheit. So bestätigt die Betrachtung des Einzelnen, dass die praktische Abzweckung der Theologie den inneren Zusammenhang der Disziplinen wirksam aufrecht erhält.

§ 6. Die Methode der encyclopädischen Darstellung.

Als Disziplin der Orientirung hat die Encyclopädie den gegenwärtigen Problem- und Arbeitsstand der theologischen Wissenschaft nach Beschaffenheit und Ursachen darzustellen. Daher beschreibt sie den Inhalt, die Aufgabe und die Entwicklung der einzelnen Disziplinen mit Rücksicht auf ihr Verhältniss zum Ganzen und ihre Bedeutung für die theologische Bildung.

1. Wäre die Theologie wie die klassische Philologie ausschliesslich eine historisch-kritische Wissenschaft, so umfasste sie die Kenntnisse und Fertigkeiten, vermöge deren eine wissenschaftliche Anschauung ausgelebter Zustände möglich ist; ihre Disziplinen hätten die Aufgabe, zu sammeln, zu sichten, eine Gesamtdarstellung zu vermitteln. Wäre die Theologie eine ausschliesslich systematische Wissenschaft, wie die Philosophie, so löste sie ihre Aufgabe mit einer Konstruktion der christlichen Weltanschauung, welche den Prozess der Selbsterkenntniss der christlichen Idee darstellte. Wäre die Theologie eine Kunstlehre, welche die Mittel für bestimmte praktische Leistungen darböte, so hätte sie die aus der Kunstübung gesammelten Erfahrungen in einer pädagogisch angemessenen Weise nutzbar zu machen. Nun enthält sie historische, systematische, praktische Elemente zu gleicher Zeit, welche durch einen praktischen Zweck zusammengehalten werden. Wäre diese Verklammerung eine bloss äusserliche, so müsste auf eine in dem Sachverhalt begründete Gliederung des Ganzen verzichtet werden. Man stellte die verschieden-

artigen und kollidirenden Teile neben einander. Aber die Theologie ist aus den praktischen Bedürfnissen der Kirche herausgewachsen. Das Glaubens- und Erkenntnissgut der Kirche, das geschichtlich, systematisch, technisch sich ausgestaltet hat und unbeschadet seiner inneren Einheit in dem Leben der Kirche sich mannigfach gliedert, wird von der Theologie verwaltet. Ihr verschiedenartiger Inhalt und die sich kreuzenden Interessen, welche die Entwicklung des Christentums hervorgebracht hat, geben den Antrieb zum Formen und Bearbeiten der einzelnen Disziplinen. Als Bestandteile einer einheitlichen Weltanschauung übernimmt sie aus der Geschichte und dem Leben die Stoffe und bearbeitet sie für die zukünftigen Diener der Kirche. Die grundsätzliche Einheit ihrer Arbeit folgt aus ihrem geschichtlichen Werden und ihren geschichtlich gegebenen Beziehungen zur Kirche. Wie das Christentum durch die Verkündigung der Heilsthatsachen Wurzel schlug und von da aus sich in Abwehr und Aneignung zu einer religiösen Weltanschauung entfaltete, so geht die Theologie methodisch von der geschichtlichen Erforschung der Grundlegung und Entwicklung des Christentums aus, um ein wissenschaftliches Erfassen des Normativen vorzubereiten.

Der zusammengesetzten Beschaffenheit der in sich einen christlichen Weltanschauung entspricht es, dass die theologische Encyklopädie die einzelnen Teile der Theologie ihrer geschichtlich gegebenen Beziehung und ihrem Wesen nach beschreibt, ohne sich durch vorwegnehmende Konstruktionen und Ableitungen der Gefahr auszusetzen, das thatsächliche Bild zu verschieben. In der sachgemässen Beschreibung treten die organischen Verhältnisse der einzelnen Teile hervor. Sie liefert nicht eine Art von wissenschaftlichem Reisehandbuch, das die Merkwürdigkeiten aufzählt und die einzelnen Reisegebiete durch Angabe der Eisenbahnstrassen mit einander in Verbindung bringt. Sie ist vielmehr mit einer geologischen Karte vergleichbar, welche die Thatsachen veranschaulicht, die zur Bildung der Erdoberfläche geführt haben, und die Bedingungen, unter denen ihre jetzige Beschaffenheit und ihre Fortbildung sich begreifen lässt. Solche Beschreibung ist genetisch. Sie hat das Werden der Dinge zu erklären, um ihr Sein verständlich zu machen. Sie giebt daher Antwort auf die Fragen nach dem gegenwärtigen Problemstande, nach den geschichtlichen Ursachen desselben, nach dem Verhältnisse zwischen den geschichtlichen Thatsachen und der Art ihrer Bearbeitung.

Sie kennzeichnet die Bedürfnisse, aus denen die einzelnen Teile der Wissenschaft entsprungen sind, und das praktische Interesse, das sie behaupten.

2. Die orientirende Beschreibung der Theologie kann auf Anführung von charakteristischen Thatfachen aus der Geschichte des Christentums und der Geschichte der Wissenschaft nicht verzichten, wohl aber liegt quantitative Vollständigkeit ausser ihrer Aufgabe. Wie aus der Vogelperspektive überschaut sie das Gesamtgebiet. Die Stoffmassen, den breiten Strom der wissenschaftlichen Arbeit sich zu vergegenwärtigen, giebt sie Anleitung, indem sie die Wege und Mittel dazu erörtert und das wissenschaftliche Interesse zu erwecken sucht. Und gerade für den Theologen ist diese Aufgabe eine dankbare. In der Religion wurzeln die Kräfte, die aller menschlichen Bethätigung ihre Richtung geben. Das tiefsinnige Wort Goethes kann niemals eine Phrase werden: der Kampf des Glaubens mit dem Unglauben ist das eigentliche und tiefste Thema der Weltgeschichte. Ist doch das Christentum die Wurzel und die Triebkraft unseres Staats- und Kulturlebens, in welchem sich auch heute noch die Gruppen gliedern nach der Verhältnissbestimmung des Menschensohns: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich“. Die Religionswissenschaft, die ihre mächtigste Ausbildung in der christlichen Theologie gefunden hat, bietet daher nach ihren geschichtlichen und ihren theoretischen Aufgaben die den Menscheng Geist auf das tiefste beanspruchenden und auf das ausgiebigste bereichernden Probleme dar, und zwar als wirksam gewordene, als Lebensbethätigungen. Demgemäss hat dann die Encyclopädie ihre Aufgabe erfüllt, wenn sie dem Theologen einen Eindruck giebt von dem unerschöpflichen Reichtum und der Ehrfurcht gebietenden Erhabenheit seiner Wissenschaft und Antriebe zum erneuten selbständigen Eindringen in ihre Stoffe, über deren Beschaffenheit sie ihn unterrichtet. Sie will das Studium der theologischen Disziplinen nicht vorweg nehmen, sondern den Blick auf das Ganze und seine Bedeutung richten.

Dies als höchsten Zweck im Auge behaltend habe ich die Stoffauswahl getroffen, die Litteraturangaben beschränkt, die methodologischen Ratschläge gegeben. Für den Weg zu den Realkenntnissen und der Litteratur ist an den einschlagenden Stellen auf leicht zugängliche Hilfsmittel verwiesen.

Erster Teil.

Die historische Theologie.

§ 7. Inhalt und Einteilung.

Die historische Theologie hat die geschichtliche Erscheinung des Christentums nach ihrem Ursprunge und nach ihrer Entwicklung darzustellen. Ihr Inhalt an sich macht sie zu einem Teile der Geschichtswissenschaft, insbesondere der Religions- und Sittengeschichte (§ 4). Ihren theologischen Charakter erhält sie durch ihre positive Beziehung auf die Kirche und das kirchliche Leben. Demgemäss gliedert sie sich in zwei Abschnitte, deren erster die Ursprungszeiten und Anfänge der christlichen Religion auf Grund der kanonischen Schriften untersucht und darstellt, deren zweiter die Entwicklung des Christentums als Religion und als Gemeinschaft bildende Macht nach Inhalt und Umfang zum Gegenstande hat. Dazu kommt als dritter Abschnitt die historisch-kritische Methodenlehre oder die Hermeneutik und Kritik, welche über die Mittel und Wege zur Erkenntniss der geschichtlichen Wirklichkeit orientirt.

1. Die Ermittlung der geschichtlichen Wirklichkeit allein fügt die historische Theologie ein in die allgemeine Religionswissenschaft, welche das Christentum als eine besondere Entwicklungsstufe des religiösen und sittlichen Bewusstseins der Menschheit betrachtet. Die Wertbestimmungen, welche dasselbe als eine lebendige und Gemeinschaft bildende Glaubensform in Anspruch nimmt, lässt sie auf sich beruhen. Die historische Theologie hat im Unterschiede von der allgemeinen Religionswissenschaft die Aufgabe, die Wirklichkeit des Christentums mit Rücksicht darauf, dass sie der geschichtliche Grund für die Glaubenswahrheit ist, zu bearbeiten. Darum ist ihr Gegenstand die Erscheinung des Christentums für sich, insofern es als eine in sich abgeschlossene und begründete religiöse Weltanschauung sich verwirklicht hat und besteht. Dieser Sachverhalt sondert die Unterscheidung der Ursprungszeiten des Christentums von seiner

weiteren Entwicklung. Denn für das geschichtliche Verständniss des Christentums der Gegenwart ist in erster Linie das Verhältniss zu seinen Anfängen massgebend. Die Anfänge einer wirklichen religiösen Bewegung ergeben den Epochenpunkt. Die Schriften, welche aus dieser religiösen Bewegung hervorgegangen sind, spiegeln das Wesen derselben am treuesten wieder. Dies ist in der kirchlichen Entwicklung durch Aussonderung der kanonischen Schriften aus der Masse der urchristlichen Litteratur anerkannt. Dieselben sind damit charakterisirt als die klassischen Quellen für das, was christlich ist. Sie sind jedoch nicht um ihres geschichtlichen Wertes willen zu einer autoritativen Schriften-sammlung vereint; denn sie umfassen sowohl jüdische wie urchristliche Religionsbücher. Eben wegen ihres religiösen Gehalts haben sie ihre Autorität gewonnen, als die Urkunden einer epochemachenden Erscheinung, welche „das Prinzip in seiner göttlichen Einfachheit enthält“ (ROSENKRANZ). Daher ist ihrem geschichtlichen Bestande nicht genügt, wenn sie wie andere Quellen für die Darstellung des historischen Prozesses bearbeitet werden, — sie wollen mit Rücksicht auf ihren kanonischen Charakter, der den gegenwärtigen Stand der christlichen Religion bedingt, geprüft sein. Diese Aufgabe geht über die Grenze hinaus, in welcher die Darstellung der Entwicklung des Christentums als Lehre und als Kirche sich zu bewegen hat (§ 37 2). Sowohl die Bedeutung der biblischen Schriften als klassische Quellen und Urkunden der Anfänge der christlichen Lehre und des christlichen Lebens (SCHLEIERMACHER § 78 f. 83), als auch die geschichtliche Thatsache ihrer Aussonderung zum Kanon der christlichen Kirche erfordern eine besondere Behandlung.

Durch diese Aussonderung wird der theologische Charakter der biblischen Wissenschaft behauptet im Sinne der Reformationskirchen, welche den Kanon nach Massgabe seiner geschichtlich begründeten Entstehung als die Urkundensammlung anerkannten, deren Inhalt den Glauben normirt (*norma credendi, iudex fidei*). Sie nahmen damit grundsätzlich Stellung auf dem Boden, welchen die Kirche, als sie in Auseinandersetzung mit den grossen enthusiastischen und ethnisirenden Bewegungen des zweiten Jahrhunderts die NTlichen Schriften zum Kanon sammelte, ebnnet hat. Auf diese Thatsache gründet sich ihr geschichtliches Recht gegenüber der römischen Kirche, welche an der Ausscheidung der kanonischen Schriften kein prinzipielles Interesse hat.

Sie kann denselben keine entscheidende Autorität zuschreiben, weil in ihr die im Amte verkörperte infallible Überlieferung allein massgebend ist.

2. Die Glaubenskraft der Reformation hat die historische Kritik neu erweckt (§ 3 1. 2). Das religiöse Interesse an der geschichtlichen Wirklichkeit des Christentums macht sie zur Pflicht der theologischen Wissenschaft. Ebenso hat die geschichtliche Forschung die Kunst des Verstehens und Erklärens, die Hermeneutik, zu ihrer Voraussetzung. Die Gesetze des Erklärens und Beurteilens sind überall die gleichen. Da sie aber durch die Beschaffenheit der Stoffe, auf die sie angewendet werden, ihre besonderen Aufgaben erhalten, so ist es ein Lebensinteresse der Theologie, eine kritische und hermeneutische Methodik auszubilden, welche ihr die Ebenbürtigkeit im Kreise der Wissenschaften sichert und zugleich der Eigentümlichkeit ihres Wissensstoffes gerecht wird. Diese Methodik ist für die biblische Wissenschaft bereits in der alten Kirche vielfach bearbeitet, während die Kirchengeschichte vorwiegend auf die allgemeine Historik (DROYSEN) angewiesen bleibt. Da sie aber hier wie dort zur Anwendung kommt, hat sie ihre Stelle entweder am Anfange oder am Schluss der historischen Theologie. Encyclopädisch betrachtet ist letzteres vorzuziehen, denn erst auf Grund einer umfassenden Sachkenntniss kann die Methodik der geschichtlichen Forschung nach ihrer Bedeutung gewürdigt werden.

Erster Abschnitt.

Die biblische Wissenschaft oder die exegetische Theologie.

§ 8. Die Begriffsbestimmungen.

Die biblische Wissenschaft hat die Schriften des Alten und des Neuen Testaments mit Rücksicht auf ihre geschichtliche und ihre normative Bedeutung zu bearbeiten, also die Kenntniss ihres Inhalts, ihrer geschichtlichen Bedingtheit und ihres Quellenwertes zu vermitteln. Zu diesem Zwecke untersucht sie dieselben sowohl für sich als auch nach ihrem Zusammenhange mit der Litteratur, aus der sie ausgesondert worden sind, nachdem sie die geschichtlich überkommenen Benennungen für die Bibelforschung (Exegese) und für die Schriftensammlung selbst (*τὰ βιβλία, παλαιὰ καὶ καινὴ διαθήκη* — *vetus et novum testamentum* oder *instrumentum* — *κανὼν*) beleuchtet und bestimmt hat.

1. Die Arbeit der Schriftforschung wird Exegese genannt. Die Theologie hat damit einen technischen Ausdruck des klassischen Altertums übernommen, mit dem die Deutung göttlicher Kundgebungen bezeichnet wurde. Scholion zu Soph. Elektra 426: *ἐξηγήσεις διασάφσεις θείων, ἐρμηνεία ἐπὶ τῶν τυχόντων*. Suidas: *ἐξηγητῆς ιδίως ὁ ἐξηγούμενος τὰ λεγόμενα*. Suidas, der *ἐρμηνεύειν* übergeht, lenkt die Aufmerksamkeit auch auf *ἐξηγεῖσθαι*, eine Weise des Auslegens, welche Unbekanntes verdeutliche und entgegenkommendes Interesse voraussetze: *τὸ δὲ ἐξηγήσασθαι ἅμα λέγειν τε περὶ ὧν ἀγνοοῦσιν οἱ ἀκούοντες καὶ διδάσκειν αὐτοὺς περὶ ὧν πυνθάνονται*. So hat denn bereits nach Herodot (1 78) der *ἐξηγητῆς* religiöse Funktionen, und Plato nennt den orakelspendenden Apollo den *πάτριος ἐξηγητῆς*. Die *ἐξηγηταί* sind religionum interpretes (Cic. de leg. 2 27). Für den christlichen Sprachgebrauch bestätigt die religiöse Beziehung Joh. 1 18. Act. 10 8. 15 14. 21 19. Papias nennt seine erläuternde Sammlung von Herrensprüchen *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* (vgl. auch Justin d. c. Tryph. 68. 71. 124). Es ist daher geschichtlich gerechtfertigt, die Wissenschaft, welche dem Verständniss der grundlegenden Urkunden des Christentums dient, a potiori Exegese zu nennen; denn diese Urkunden sind der vollendete und anerkannte Ausdruck des Geistes, welcher das Christentum begründet und belebt.

2. Die Sammlung der Schriften des Alten und Neuen Testaments wird Bibel genannt, *τὰ βιβλία*, das Buch der Bücher. Aus des Chrysostomus Verwendung dieses königlichen Namens (hom. IX in ep. ad Col. 137: *κτᾶσθε βιβλία, φάρμακα τῆς ψυχῆς*) erhellt ebenso wie aus den Äusserungen anderer Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts, dass eine gewisse Weite des Sprachgebrauchs bestand; denn öfter wird *θεῖα* zu *βιβλία* gefügt (Suicer).

Novum et vetus testamentum für *καινὴ καὶ παλαιὰ διαθήκη* als Ursprungsbestimmung der Schriftensammlung ist wohl durch die Übersetzung der Vulgata von Jerem. 31 31. Hebr. 9 16f. Matth. 26 8 angeregt. Sie verengt den Sinn von *διαθήκη*, Stiftung, Bundstiftung zur Bedeutung von Vermächtniss, letztwillige Verordnung. Tertullian gebraucht neben *novum testamentum* das allgemeine *instrumentum*, die neue Offenbarungsurkunde.

Im N. T. selbst fehlt jede Selbstbezeichnung seiner Teile als einer Sammlung heiliger Schriften. Der dafür in Anspruch genommene Ausdruck: *τὰ βιβλία μάλιστα τὰς μεμβράνας* (II Tim. 4 13)

bedeutet des Paulus nicht näher bestimmte Handbibliothek und seine Aufzeichnungen. Auch für die älteste urchristliche Offenbarungsschrift, das A. T., ist kein einheitlicher Ausdruck vorhanden. Bald wird es als litterarische Einheit vergegenwärtigt (*αἱ γραφαί, αἱ ἀγία γραφαί, ἡ γραφή, τὰ ἱερὰ γράμματα*, auch *ἡ παλαιὰ διαθήκη* II Kor. 3 14), bald nach geläufiger Synekdoche mit *ὁ νόμος*, bald nach seinen Hauptteilen durch *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*. Nur bei Lukas werden einmal (24 44) als drittes Glied noch *οἱ ψαλμοί* hinzugefügt,¹⁾

Seit Origenes wird für die Schriftensammlung des Alten und des Neuen Testamentes der Ausdruck *κανὼν* üblich, welcher ein Werturteil ausspricht. Auch hier liegt eine Entlehnung vor. Die Grundbedeutung „das Richtholz“ gestattete mannigfache Übertragungen (Wagebalken, Norm, Regel, Muster, Vorbild). So wurde von den alexandrinischen Grammatikern die Sammlung mustergültiger Schriftsteller beziehungsweise das Verzeichniss derselben *κανόνες* genannt (Quintil. inst. 10 1. 54 59. Ruhnken hist. crit. orator. Graec. p. XCIV). Dem entsprechend bezeichnet *κανὼν* oder *κανονικὰ βιβλία* im kirchlichen Sprachgebrauche die Sammlung der Bücher, welche als Regel und Richtschnur des Glaubens öffentliche Anerkennung gefunden haben und im Gottesdienste gebraucht werden. Sie sind kanonisirt (*κανονίζειν*), d. h. aus der christlichen Gesamtlitteratur ausgesondert und in ein autoritatives Verzeichniss (*ordo, numerus*) von zuständiger Seite eingetragen. Die Tragweite der Kanonisirung kommt zum Ausdruck, wenn Rufinus das *κανονικός* des Origenes bald durch *regularis* (prolog. in Cant. Cant.), bald durch *publicus* (zu II Tim. 3 8) übersetzt und in beider Hinsicht die kanonischen Bücher entgegenstellt sowohl den apokryphischen, den Geheimschriften, der Phantasielitteratur, überhaupt den Büchern dunkler Herkunft, die nicht als zuverlässige Quelle christlicher Wahrheit gelten, als auch den geduldeten Lesebüchern (*libri ecclesiastici — ἀναγινωσκόμενα, δεδημοσιευμένα*). Als kanonische Schriftensammlung ist daher die Bibel die kirchlich anerkannte, in öffentlichem

1) Vgl. die beiden ältesten Bezeichnungen des A. T. als dreitheilige Schriftensammlung im Prolog des Jesus Sirach (*ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία*) und bei Joseph. c. Apion. I 8 2, wo neben die Schriften des Moses und der Propheten gestellt sind *αἱ λοιπαὶ τέσσαρες*, deren Inhalt sei *ὕμνοι εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθῆναι τοῦ βίου*.

Gebrauch stehende normative Quelle der christlichen Wahrheit, die Sammlung der *βιβλία ἐνδιάθηκα* (Orig. Philok. 3) und *ἐνδιάθετα* (Basilus u. a.). — Zur Geschichte der Begriffsbestimmungen vgl. BLEEK-MANGOLD, Einleitung in das N. T.⁴ S. 821. CORNILL, Einleitung in das A. T. § 47, zu den Kontroverspunkten ThZAHN, Geschichte des NTlichen Kanons I 87f. AHARNACK, das N. T. um das Jahr 200. S. 34f.

Während die christlichen Schriftsteller das A. T. als ein Ganzes benutzen, das der Christenheit gehört¹⁾, vergegenwärtigt sich die älteste Generation der Kirchenväter, welche NTliche Schriften als kanonische benutzen (Iren., Clem. Al., Tertull.), dieselben als gegliederte Einheit, deren zwei Teile die Vierzahl der Evangelien (*τὸ εὐαγγέλιον — εὐαγγελικόν — instrumentum evangelicum*) und die noch nicht abgeschlossene Sammlung der apostolischen Kundgebungen (*ὁ ἀπόστολος — τὸ ἀποστολικόν — instrumentum apostolicum*) bilden. Es erhält sich in diesen Sonderbezeichnungen das Bewusstsein von der allmählichen Bildung des Kanon, dessen zweiter Teil bis ins 4. Jahrhundert weder feste Grenzen noch gleichmässige Anordnung hat. Noch Chrysostomus nennt, indem er zum Prüfen und sorgfältigen Behüten der Bibel mahnt, als Teile des N. T. *τὸν ἀπόστολον, τὰς πράξεις, τὰ εὐαγγέλια* (hom. IX in ep. ad Col. S. 137).

3. Wenn Kanon 59 der Synode von Laodicaea die biblischen Schriften *τὰ κανονικὰ βιβλία τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης* nennt und damit dem N. T. den ersten Platz zuweist, so entspricht solche Anordnung der religiösen Bedeutung beider Quellen für das Christentum. Für dieses ist das A. T. von Bedeutung nicht als die Sammlung der religiösen Nationallitteratur der Hebräer, sondern als Vorbereitung und Verheissung der abschliessenden Gottesoffenbarung. Die biblische Wissenschaft hat daher in Bezug auf das A. T. die doppelte Aufgabe, es als Geschichtsquelle für Israel und als Offenbarungsquelle für das Evangelium zu würdigen. In derselben Weise ist auch die Bearbeitung der NTlichen Schriften vor die Aufgabe gestellt, einmal aus denselben eine Gesamtanschauung vom Urchristentum zu gewinnen, sodann ihren An-

1) Justin d. c. Tryph. 29 (246^d): ἐπιγινώσκεις αὐτοὺς (τοὺς λόγους, Τρόφων; ἐν τοῖς ὑμετέροις ἀπόκεινται γράμμασι, μᾶλλον δὲ οὐχ' ὑμετέροις ἀλλ' ἡμετέροις; ἡμεῖς γὰρ αὐτοῖς περὶθόμεθα, ὑμεῖς δὲ ἀναγινώσκοντες οὐ νοεῖτε τὸν ἐν αὐτοῖς νοῦν. Vgl. Cohort. ad Gentes 13 (14^d). Barnab. ep. 4. Euseb. dem. evang. 16.

spruch auf Kanonicität zu prüfen. In letzterer Hinsicht wirkt das geschichtliche und das theologische Interesse zusammen. Denn insofern die NTlichen Schriften zu der urchristlichen Literatur überhaupt gehören, sind sie zu bearbeiten wie jede andere Quellenschrift der Religionsgeschichte. Insofern ihnen Kanonicität zugeschrieben ist, beanspruchen sie eine Würde und eine Eigenart, welche aus ihrem Wesen und inneren Werte sich nachweisen lassen muss, wenn sie vorhanden ist. Der Beschaffenheit der Schriften entsprechend ist dieser Nachweis allein mit den Mitteln zu liefern, welche der historischen Kritik zu Gebote stehen. Eine Aufgabe von der grössten Tragweite und der tiefsten Bedeutung ist ihr damit gestellt. Die Kritik richtet dem Glauben den Boden zu, auf den sich Johannes stellt: „und wir sahen seine Herrlichkeit“. Nicht auf dogmatische Postulate, nicht auf äussere Autoritäten, sondern auf die geschichtliche Thatsache der Offenbarung Gottes in der Schrift hat sich daher auch die Reformation berufen, als sie die Nahrung für den Glauben aus der Schrift zog. Sie fordert die Kritik um des Glaubens willen, welchem die Wahrheit des Evangeliums in der geschichtlichen Überlieferung sich darbietet. Sie schliesst damit grundsätzlich den Subjektivismus des Systems und den Subjektivismus des Gefühls aus, der das, was er Erfahrung oder Beweis nennt, auf Kosten der Thatsachen zur Geltung bringt. *Vera theologia est grammatica*, d. h. das wissenschaftliche Schriftverständniss.¹⁾

§ 9. Die Einteilung der exegetischen Theologie.

Da die kanonischen Bücher des Alten und des Neuen Testaments eine Litteratur ausmachen, welche unter verschiedenartigen Verhältnissen und Antrieben entstanden und in verschiedenen, jetzt nicht mehr lebenden Sprachen abgefasst ist, so gliedert sich

1) Vgl. § 11 1. LUTHER An die Radhernn aller stedte deutsches Landes: das sie christliche Schulen aufrichten und hallten sollen. Wittenberg 1524. (EA. 22 168f.). — Wozu der Erfahrungssubjektivismus auch ein theologisch orientirtes gläubiges Gemüt bringen kann, zeigt folgende mir zuverlässig verbürgte Thatsache. Ein weithin bekannter württembergischer Pfarrer, der mit dem Jenseits ebensogut Bescheid wusste wie mit dem Diesseits, wurde bei einer Behauptung durch ein Pauluswort korrigirt. Er antwortete: „Was der Apostel Paulus sagt, das weiss ich. Aber wenn's der Apostel Paulus anders sagt, so lass ich mich nicht irre machen.“

die exegetische Theologie in die untersuchenden Disziplinen, welche die philologischen und historischen Bedingungen des Verständnisses beschaffen, und in die darstellenden Disziplinen, welche den geschichtlichen und den Glaubensgehalt dieser Schriften nach seinem Zusammenhange und nach seinen Beziehungen in ein Gesamtbild bringen. Sie trennt dabei das Alte und das Neue Testament, insoweit nicht sachlich und theologisch begründete Verklammerungen dies verbieten.

Daraus ergibt sich folgende Einteilung:

I. Die untersuchenden Disziplinen.

A. Die biblische Sprachkunde.

B. Die biblische Einleitungswissenschaft.

C. Die biblischen Realien oder der geschichtliche Hilfsapparat des Schriftverständnisses.

II. Die darstellenden Disziplinen.

A. Die biblische Geschichte.

B. Die biblische Theologie.

III. Die Geschichte der Schriftforschung.

1. Die Einteilung rechtfertigt sich durch den Sachverhalt. Die erste Voraussetzung für die Erforschung litterarischer Denkmäler ist die Kenntniss der Sprachen, in denen sie abgefasst sind. Diese kann bei toten Sprachen nur durch eigenes Studium erworben werden, welches den Wortschatz, den Bau und die rhetorischen Mittel der Sprache erforscht. Ein geschichtliches Verständniss überlieferter Schriften erfordert sodann die Kenntniss der Bedingungen, unter denen sie erhalten, entstanden und zu der ihnen beigelegten Bedeutung gekommen sind. Um in Bezug auf diese Fragen die erreichbare Einsicht zu erlangen, darf die Forschung sich nicht damit begnügen, die Schriften für sich selbst zu untersuchen, sondern bedarf auch einer Vergegenwärtigung der geschichtlichen Beziehungen, die für ihren Ursprung und ihren Inhalt irgendwie bedeutsam geworden sind. In dieser dreifachen Hinsicht ist die Aufgabe der Forschung, den sprachlichen und sachlichen Bestand mit den Mitteln der philologischen und historischen Kritik zu untersuchen. Auf dem Fundamente der untersuchenden Disziplinen erbauen sich die darstellenden. Sie bewähren die Ergebnisse jener durch Herstellung eines Gesamtbildes, welches, je nach Beschaffenheit der Stoffe, die Entwicklung der Geschichte und das System der Glaubensgedanken herstellt oder sich dabei bescheiden muss, die Thatfachen

festzulegen, in welchen die Bedeutung und die Kraft des Inhaltes sich darbietet. Die Trennung der untersuchenden und darstellenden Disziplinen ist nicht rein durchzuführen, da sie überall, wo die Bearbeitung von geschichtlichem Überlieferungsstoff Aufgabe ist, in einander übergreifen. Nachdem in diesen Disziplinen die Kenntniss der Thatsachen und des Problemstandes erschlossen worden ist, liefert die Geschichte der Schriftforschung die Probe für die Zuverlässigkeit des vorher entworfenen Bildes, indem sie die Wege zum Schriftverständniss, welche betreten worden sind, charakterisirt. Sie ist die sachliche Kritik der die Gegenwart beherrschenden Auffassungen.

2. Die Trennung der ATlichen und NTlichen Stoffe ist durch die sachliche und geschichtliche Verschiedenheit beider geboten. Die NTliche Verwertung des A. T. besteht unabhängig von der geschichtlichen Bedeutung desselben und ist Gegenstand der NTlichen Geschichte und Theologie. Deshalb ist die historische und philologische Bearbeitung des A. T., die an sich in die orientalische Philologie gehört, für die Theologie insoweit Aufgabe, als die Kenntniss der Grundsprachen und der geschichtlichen Entwicklung Israels die Bedingung bleibt für die Würdigung des Christentums als einer Offenbarungsreligion, die sich auf geschichtliche Thatsachen gründet.

Über die Einteilung der exegetischen Theologie vgl. GRIMM, Zur theologischen Encyklopädie S. 14 f. (ZwTh. 1882).

§ 10. Die Einheit der biblischen Glaubensgedanken.

Die Möglichkeit einer exegetischen Theologie, welche mehr als ein Apparat verschiedenartiger auf die Bibel sich beziehender Kenntnisse sein will, ist bedingt durch die Einheit und Eigenart der religiösen Grundanschauungen, welche das Ganze durchdringen. Diese beruht auf dem sittlichen Monotheismus, der nicht als Lehre, sondern als Erlebniss in der Geschichte sich kund giebt, und auf der Schätzung der Sünde als einer schuldvollen Störung der von Gott dargebotenen Gemeinschaft. Abgesehen von der Gottesidee und der Beurteilung des Menschen besteht zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente nicht bloss eine Abstufung in der Klarheit und Bestimmtheit der religiösen Aussagen, sondern auch ein Unterschied in Bezug auf die Abgrenzung des göttlichen Ratschlusses zur Erlösung der Sünder und der Mittel der Heilsgewissheit. Aus diesem Unterschiede erklärt sich das no-

mistische Erstarren und apokalyptische Auswuchern des Judentums und die religiöse Enteignung desselben durch die christliche Offenbarung.

1. Die ATliche Religion wurzelt in der Überzeugung, dass der einige wahre Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, in besonderem und ausschliessendem Sinne der Gott Israels sei. Sie verbindet den Glauben an den unfassbaren Urheber alles Seins mit dem Glauben an seinen gnädigen und guten Willen, welcher sich in der Erwählung Israels und in der Leitung der Geschehnisse des Gottesvolks kund giebt. Die göttliche Vorsehung und Weltregierung wird mit Absehen von allen Mittelursachen in den Thatfachen der Geschichte wahrgenommen, durch die Propheten kund gethan, durch das Gesetz verbürgt. Die Segnungen des göttlichen Waltens werden dem Frommen zu Theil, der seinen Willen auf die Gebote Gottes richtet. In diesem Bestreben erkennt sich der Fromme als Sünder, ohne jedoch die Tragweite seiner Sünde und seiner Kraft voll zu ermessen (Psalm 18 21 f.). Aber jede Störung des Verhältnisses zu Gott ist ihm kund als eine zu sühnende Schuld. Es bedarf einer Wiederherstellung in der von Gott verordneten Weise. Die Geschichte des Gottesvolks entwickelt sich unter der Wechselwirkung von Gnade und Sünde. Ihr Ziel und ihre Hoffnung ist die Vollendung der Gottesherrschaft, welche durch Gottes Eingreifen herbeigeführt wird.

2. Aus den nationalen Schranken und der kultischen und nomistischen Beengung befreite das Christentum diese Glaubensgedanken. Jesus offenbart den Schöpfer Himmels und der Erden als seinen Vater, der durch ihn, durch sein Werk und seine Person, sich als den Vater aller Menschen, die in Jesus Christus das Heil finden, erweist. Durch ihn wird die Menschheit eine Gottesfamilie. Er verkörpert Gott in der Geschichte. Die Vorsehung Gottes verwirklicht in ihm ihre letzten Absichten. Durch Christus ist dem Gläubigen Sündenerkenntniss, Sündenvergebung und Heilsgewissheit vermittelt.

Demgemäss bestimmt das Christentum sein Verhältniss zur ATlichen Religion. Jesus löst nicht auf, sondern erfüllt Gesetz und Propheten, indem er nicht nur durch die Propheten die wahre Sittlichkeit verstehen lehrt, sondern auch die prophetische Hoffnung in seiner Person und in dem Geiste, der von ihm ausgeht, zum Leben und zur Kraft bringt. Er verbürgt „den Gefangenen die Erledigung“, indem durch ihn aus dem ATlichen Fruchtboden

die Weltreligion der inneren Freiheit der Gotteskindschaft erwächst, in der das Gottesreich nicht nur eine Hoffnung, sondern eine Thatsache ist.

Von hier aus ergeben sich die Verhältnissbestimmungen. Die Gemeinschaft der Gläubigen Christi ist nicht an bestimmte politische, soziale oder kultische Bedingungen gebunden, sondern sie ist überall, wo zwei oder drei versammelt sind in Jesu Namen. Das Christentum sichert, indem es die Macht der Sünde und die Kraft der Gnade rein zur Geltung bringt, das sittliche Selbstgefühl; es schliesst optimistische Überschätzung der Kraft und pessimistische Ausbeutung der Menschenschwäche aus. Es erhebt durch den Glauben an die fürsorgende Liebe Gottes über den Fatalismus des Heidentums, dessen Trostlosigkeit durch hieratische Palliative und durch die Tendenz auf Selbstvergötterung nicht beseitigt wird. Es ist die Religion des Geistes und der Kraft, die alle religiöse Wahrheit magnetisch an sich zieht, um sie aus der Einheit des Glaubens an Gott, den himmlischen Vater, der die Menschheit in Christus mit sich versöhnt hat, neu zu gebären.

3. Die historische Einsicht in die Bedeutung der christlichen Grundsätze für sich kann keinen christlichen Glauben erzeugen, denn der Glaube ist ein Willensakt; wohl aber lehrt sie das Christentum nach dem Gesetze von Ursache und Wirkung würdigen. Unter dem Eindrucke seiner in sich geschlossenen religiösen Weltanschauung stehen die Urteile über die Bibel und ihre Teile, welche in der deutschen Litteratur bezeugen, dass für sie das Gesetz von der Erhaltung der Kraft auch auf den ästhetischen und geschichtlichen Gebieten sich bewährt. LESSING's „Erziehung des Menschengeschlechts“ ist ein Wiederspiel des biblischen Vorsehungsglaubens. HERDER hat die Macht der biblischen Geschichte und den „Geist der Hebräischen Poesie“ feinsinnig und begeistert aufgefasst. GOETHE's Analyse der Geschichte Israels (Wahrheit und Dichtung IV) belebt treuherzig die Patriarchenzeit. In seinen Sprüchen, in den geschichtlichen Teilen der Farbenlehre, in den Gesprächen mit Eckermann zeigt er tiefes Verständniss für die Bibel. „Jene grosse Verehrung, welche der Bibel von vielen Völkern und Geschlechtern der Erde gewidmet worden, verdankt sie ihrem inneren Werte. Sie ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern das Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe irdi-

scher und geistiger Entwicklungen notwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der äussersten Ewigkeit hinausführt.“ (Farbenlehre II, 138.) In Schätzung der Kraft der Bibel sagt er Sprüche N. 249: „Sie ist ein ewig wirksames Buch, im ganzen ehrwürdig, im einzelnen anwendbar.“ Wie sehr er diese Kraft auszunutzen wusste, beweisen seine Schriften, welche mit biblischen Anspielungen und Beziehungen wahrhaft durchsetzt sind.¹⁾ In Goethes Geiste würdigt L. RANKE Christus (Geschichte der Päpste I⁴ f.): „Wie so unscheinbar und verborgen war sein Leben: seine Beschäftigung, Kranke zu heilen, ein paar Fischern, die ihn nicht immer verstanden, andeutend und in Gleichnissen von Gott zu reden; er hatte nicht, da er sein Haupt hinlegte; — aber, auch auf dem Standpunkte dieser unserer weltlichen Betrachtung dürfen wir es sagen: unschuldiger und gewaltiger, erhabener, heiliger hat es auf Erden nichts gegeben, als seinen Wandel, sein Leben und Sterben: in jedem seiner Sprüche wehet der lautere Gottesodem; es sind Worte, wie Petrus sich ausdrückt, des ewigen Lebens; das Menschengeschlecht hat keine Erinnerung, welche dieser nur von ferne zu vergleichen wäre.“ „In dem Menschensohn, Gottessohn erschien ... das ewige allgemeine Verhältniss Gottes zu der Welt, des Menschen zu Gott.“

I. Die untersuchenden Disziplinen der biblischen Wissenschaft.

A. Die biblische Sprachkunde.

§ 11. Inhalt und Aufgabe.

Die biblische Sprachkunde umfasst das Hebräische und das Aramäische, insoweit es im A. T. sich vorfindet, ferner das Griechische nach der eigentümlichen Bildung, die es in den griechischen Übersetzungen des A. T. und in dem Christengriechisch des N. T. erhalten hat. Sie hat den Wortschatz und den Sprachbau zu ermitteln, also eine lexikalische und eine grammatische Aufgabe. Über dieses Gebiet hinaus führt die Rhetorik,

1) HERM. HENKEL, Goethe und die Bibel. Leipzig 1890. Die Frage, ob Goethe ein Heide war oder ein Christ, ist falsch gestellt. Goethe verstand das Grosse sowohl des Christentums als auch des klassischen Altertums ästhetisch zu würdigen. Eben deshalb ist er ein klassischer Zeuge für die Wertstücke des Christentums.

welche den Stil und das Verhältniss des individualisirten Ausdrucks zum gemeinsamen Sprachgut seiner Litteraturgattung bearbeitet.

1. Die entscheidende, grundlegende Bedeutung der Sprachkenntniss für die Klarheit auch des religiösen Lebens wurde durch die Reformation energisch zur Geltung gebracht. Luthers Äusserungen geben die allgemein festgehaltenen Grundsätze wieder. „So lieb nun als uns das Evangelium ist, so hart lasst uns über den Sprachen halten.“ „Das können wir nicht leugnen, dass, wie wohl das Evangelium allein durch den heiligen Geist ist kommen und täglich kommt, so ist's doch durch Mittel der Sprachen kommen und hat auch dadurch zugenommen, muss auch dadurch behalten werden.“ „Die Sprachen sind die Scheiden, darin das Messer des Geistes steckt. Sie sind der Schrein, darinnen man das Kleinod trägt.“ (An die radherrn aller stedte, vgl. § 83.) Von dem Hebräischen sagt er (EA. Op. exeget. lat. XVIII, 132): *Saepe monui, ut linguam Hebraeam disceretis nec eam ita negligeretis. Arbitror, nos habituros religionis nostrae hostes Hispanos, Gallos, Italos, Turcas quoque; ibi certe cognitione linguae Hebraeae opus erit.* Wie eine unsachliche und deshalb misstrauische Gewohnheitsautorität zum Sprachstudium steht, zeigen die Anfechtungen, die Erasmus in Folge seiner Herausgabe des N. T. im Grundtexte von den Verfechtern des hieratischen Charakters der Vulgata trotz des humanistischen Entgegenkommens von Leo X. erfuhr. Seine Apologie dawider und die Zusammenstellung von Übersetzungsfehlern der Vulgata (3. Ausgabe von 1522) kennzeichnen die Sachlage.

2. Sprachen, die nicht mehr fortleben, können gedächtnissmässig angeeignet werden, wie die „Oberkellnerbildung“ beweist. Eine wissenschaftliche Kenntniss derselben wird allein erlangt durch Verstehen und Verdeutlichen des Organismus und der inneren Bewegung der Sprachelemente. Die Sprachkunde hat daher sowohl die Grundbestandteile oder die Worte nach ihrem Sinn und ihrer Abstammung (das Lexikalische), als auch die Ausnutzung der Worte in Biegung und Abwandlung (die Formenlehre), sodann die Zusammenfügung der Worte zu Sätzen, das Wesen des Satzbaues und die Modifikationen, welche die Eigenschaften der Worte in den Satzbau bringen (Syntax), zu untersuchen und darzustellen. Sie kann dabei „von dem Geist der Sprache“ ausgehen; denn die Sprache ist in gewissem Sinne angewandte Logik, zumal wenn auch von einer Logik des Gemüts

geredet werden darf; sie kontrolirt ihre Ergebnisse an den Gesetzen der Lautphysiologie. Der sicherere Weg ist bei ausgelebten Sprachen der historische; denn dieselben haben eine Geschichte, welche in der verschiedenen Verwertung des Wortschatzes und den Veränderungen der Syntax sich zur Erklärung der Eigenart der Sprache verfolgen lässt. Die Voraussetzung für eine historische Lexikographie und Grammatik ist Sammlung von einzelnen Thatsachen und Beobachtungen, ihre Vollendung die Erkenntniss der Gesetze der Sprachbildung und Entwicklung. Für die Erforschung des Hebräischen und des NTlichen Idioms hat dieses Jahrhundert zuverlässige Methoden erarbeitet. Die wissenschaftliche Bearbeitung der hellenistischen Weltsprache nach ihren Verzweigungen und Beziehungen und insbesondere des Griechischen der LXX. befindet sich noch in den Anfängen. Dasselbe gilt von der NTlichen Rhetorik. Die rhetorische Untersuchung des A. T. gehört in die historisch-kritische Einleitung, deren Ergebnisse wesentlich auf litterarische Beobachtungen sich gründen.

Zur Orientirung vgl. NÖLDEKE, Die ATliche Litteratur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt (1868). GBWINER, Hellenismus (Ersch und Gruber's Encyklopädie II 5 165). EREUSS, Das hellenistische Idiom (R.E.² V, 738f.).

§ 12. Das Hebräische.

Die hebräische Sprache als Volkssprache ist nicht älter als das Aramäische, wohl aber der älteste semitische Dialekt, in welchem eine Nationallitteratur erhalten ist und der zu einer sprachwissenschaftlichen Bearbeitung die geeignete Grundlage abgibt. Epoche macht dafür Wilhelm GESENIUS. Die Grammatik hat durch HEWALD und JOLSHAUSEN ihren wissenschaftlichen Ausbau erhalten, indem sie dieselbe als Bestandteil der orientalischen Philologie bearbeiteten. Die Merkmale des Sprachtypus und seine Entwicklung sind in den Grundzügen übereinstimmend festgestellt. Seine Beziehungen zu den einzelnen Gliedern der semitischen Sprachfamilie, die Ableitung der Wortsippen, die Verwandtschaft und Sinnbestimmung der Wurzelwörter bleiben Gegenstand der Untersuchung. Die geschichtlichen Hilfsmittel für seine Erkenntniss sind in erster Linie die vorchristlichen Übersetzungen des A. T. aus dem Originale und die Arbeiten der Masoreten.

1. Der Name Hebräisch findet sich zuerst bei Jesus Sirach (prol. ἐβραϊστί), IV Macc. 12 7. 16 15 (ἡ ἐβραϊκὴ φωνή), bei Joseph. (γλῶττα τῶν Ἑβραίων) und im N. T. (Act. 21 40. 22 2. 26 11: ἐβραϊκὸς διάλεκτος. Joh. 5 2. 19 13. 17 20. Act. 9 11. 16 16 ἐβραϊστί) zur Bezeichnung des aramäischen Volksdialekts. Bei Jesaias 19 18 heisst die Landessprache „Sprache Kanaans“, Jes. 36 11. 13. II Kön. 18 26 „jüdische Sprache“. „Heilige Sprache“ nennen sie die aramäischen Bearbeitungen des A. T. im Gegensatze zur *lingua profana*, der aramäischen Umgangssprache.

Ihrem Wesen nach ist die Sprache einfach, umständlich, anschaulich. Die klaren Lebensbedingungen der Nation, die sie sich anbildete, spiegeln sich in diesen Eigenschaften wieder. Die Einfachheit zeigt sich in der Wortbildung. Der Wortstamm besteht in der Regel aus drei Konsonanten; er wird nicht abgewandelt, sondern erhält seine grammatischen Beziehungen durch vorgesetzte oder nachgesetzte Anhänge. Das Substantiv kommt allein in zwei Geschlechtern vor, dem männlichen und dem weiblichen; das Zeitwort beschränkt sich auf zwei Hauptformen, das Imperfectum und Perfectum, welche Modalbestimmungen sind, die einerseits das Vollendete und Wirkliche, andererseits das Unvollendete und Gedachte ausdrücken. Zusammensetzungen mit Präpositionen fehlen gänzlich, wie überhaupt zusammengesetzte Worte Ausnahmen sind. Die Satzbildung kommt durch Anfügung, nicht durch Unterordnung und Periodenbildung zustande; sie addirt die Aussagen. Demgemäss sind Konjunktionen und Partikeln wenig ausgebildet und ihre Verwendung bleibt ungeschmeidig. Der Einfachheit entspricht die Umständlichkeit. Sie zeigt sich in der Wiederholung der Leitwörter und der Vermeidung ihres Ersatzes durch Pronomina, in der Seltenheit von Partizipialkonstruktionen, in dem Fehlen der indirekten Rede. Die Anschaulichkeit bewährt sich in der Tendenz auf kraftvollen Ausdruck, in der Plastik der Bildworte, in dem Parallelismus der Satzglieder, welcher die poetischen Stücke auszeichnet. Durch diese Eigenschaften wird die hebräische Sprache ein geeignetes Werkzeug zur Darstellung religiöser Erlebnisse. Das klare, scharfbestimmte Verhältniss Jahves zu seinem auserwählten Volk kommt in gleichsam stereotypirten Wendungen zum schlichten, geraden, eindrucksvollen Ausdruck.

2. Die ATlichen Schriften, welche die Litteraturdenkmäler aus mindestens einem Jahrtausend umfassen, halten durchweg

und übereinstimmend an den gleichen Formen fest. Abwandlungen, wie sie das Griechische, das Lateinische, das Deutsche in kurzen Zeitabschnitten durchmachten, hat sie nicht erfahren. Die chaldäischen Elemente, welche infolge des Exils in das Alt-hebräische eindrangen, förderten die Monotonie des Ausdrucks, wie der Vergleich von Jesaias, Jeremias und Ezechiel beweist. Eine eigentliche Umformung haben sie nicht bewirkt. Die Unterscheidung in eine vorexilische und nachexilische Periode hat daher nur relative Bedeutung. Für sich zu behandeln sind die kurzen aramäischen Stücke, welche in die hebräischen Schriften eingeschaltet sind (Jerem. 10 11. Esra 4 6—8. 18. 7 12—26. Dan. 2 4—7).

Der Grund für diese stabile Gleichförmigkeit des Hebräischen liegt in dem Charakter und den Geschicken des Volks. Seine Produktivität in eigentlich nationaler Litteratur erlosch mit seiner nationalen Selbständigkeit. In der nachexilischen Zeit wurde das Hebräische durch die aramäische und die griechische Volkssprache verdrängt. Als „*lingua sancta*“ ward es Gegenstand des Lernens und der gelehrten Bearbeitung. Die Zugänglichkeit der heiligen Nationalurkunden sicherte den Juden Alexandriens die griechische Übersetzung der LXX., den Juden Palästinas und Babyloniens die Targums, die aramäischen paraphrasirenden Übersetzungen. Der unpunktirte Text des A. T. erhielt um das 7. Jahrhundert nach Christus zur Erleichterung des Verständnisses Vokalpunkte, Binde- und Trennungszeichen, welche die Mehrdeutigkeit der ursprünglichen, nur aus Konsonanten bestehenden, fortlaufenden Schreibung beseitigen sollten. Ebenso wurden Textverbesserungen versucht (Keri, Ketib). Diese Arbeiten sind in der grossen und kleinen Masora (Überlieferung) zusammengestellt.

Zur Litteratur: Das grundlegende Werk für die hebräische Sprachkunde ist GESENIUS, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift. 1815. Vgl. HUFFELD, Über Theorie und Geschichte der hebr. Grammatik. (StK. 1828. III.) Über die linguistischen Beziehungen und den jetzigen Stand der Untersuchung orientiren, abgesehen von der Vorrede zu GESENIUS' hebräischem und chaldäischem Handwörterbuche, HEWALD, Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des alten Bundes⁸ (1870), JOLSHAUSEN, Lehrbuch der hebräischen Sprache 1861, ESTADE, Hebräische Grammatik I. 1880. Vgl. auch STEINTHAL, Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues (1860, S. 241f.) und die Artikel Sprache und Schrift in RIEHMS RL. Am verbreitetsten ist GESENIUS' hebräische Grammatik.¹ 1813. Die 14.—21. Auflage besorgte RÖDIGER, die folgenden KAUTZSCH in wesentlicher Um-

arbeitung. Für das ATliche Chaldäisch vgl. GBWINER, Grammatik des biblischen und targumischen Chaldäismus (1824), für das Neuhebräisch STRACK und SIEGFRIED, Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Literatur (1884).

Zur Lexikographie: GESENIUS, Thesaurus philologico-criticus linguae hebraicae et chaldaicae Veteris Testamenti (3 Bde. 1829–58). GESENIUS, Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch (1815. 6. u. 7. A. von DIETRICH, 8.–10. von MÜHLAU und VOLK). CSIEGFRIED u. BSTADE, Hebräisches Wörterbuch zum A.T. 1893. Der Wortschatz ist muster-giltig gebucht von JULFUERST, Librorum sacrorum Veteris Testamenti concordantiae hebraicae et chaldaicae. 1840.

Über die Masora vgl. BLEEK - WELLHAUSEN, Einleitung in das A. T.⁵ 1886. S. 567 f. Weitere Angaben bei WINER l. S. 114 f. HAGEN-BACH zu § 42.

Methodologische Anmerkung. Das Bildungsziel des Theologen in der hebräischen Sprachkunde ist die Fertigkeit, mit Benutzung der lexikalischen und grammatischen Hilfsmittel das A. T. im Grundtexte zu lesen. Der Ausleger desselben bedarf der Kenntniss der semitischen Philologie, um den Grundtext zu verstehen, seine Entstehung kritisch zu ermitteln und ihn, wo es erforderlich scheint, zu emendiren.

§ 13. Das Griechisch der Septuaginta.

Das Griechisch der alexandrinischen Übersetzung des A. T., welche unter dem Namen der Septuaginta zusammengefasst ist, ist nicht nur als ATliche, sondern auch als NTliche Sprachquelle wichtig. War doch die LXX. und nicht der Grundtext die Bibel des Urchristentums. Aber auch für die christliche Begriffsbildung giebt sie entscheidende geschichtliche Voraussetzungen. Als der erste Versuch, eine fremde Litteratur in einer anderen Sprache wiederzugeben, ist die LXX. eine epochemachende Leistung. Als Übersetzung einer religiösen Nationallitteratur bildet sie eine litterarische Einheit auch in sprachlicher Hinsicht. Die ihr hinzugefügten Apokryphen, insoweit sie Originalschriften sind, stehen der üblichen Hellenisten-Schriftsprache näher. Die übrigen griechischen Übersetzungen des A. T. sind nur in Fragmenten erhalten.

1. Als die Schriften des A. T. im 3. Jahrhundert v. Chr. in Alexandria wohl auf Antrieb „des litterarischen Eifers des Hellenismus“ allmählich übersetzt wurden, hatte sich bereits eine griechische Weltsprache ausgebildet, welche in den Ländern, die das Ostbecken des Mittelmeers umgaben, Umgangssprache wurde:

ἡ κοινή (διάλεκτος), das hellenistische Griechisch.¹⁾ Die Sprache der Makedonier hat in diesem Idiom, das sonst dialektische Eigentümlichkeiten verschleift, erkennbare Spuren hinterlassen. Die Sprachen der Nationen, die es sich aneigneten, sind nicht ohne Einfluss geblieben. Ob es bis zur Ausbildung dialektischer Abwandlungen der κοινή, zur Umgangssprache eines Judengriechisch z. B. gekommen ist, muss dahingestellt bleiben. Das Material, das die Inschriften darbieten, um diese Frage zu beantworten, ist nicht umfassend genug. Die hellenistische Schriftprosa erstrebt Atticismus, die Poesie freut sich an den Blüten alexandrinischer Gelehrsamkeit, an Archaismen und studirten Bildern.

2. Was eine Übersetzung aus dem Hebräischen ins Griechische bedeutete, hat der Übersetzer der „Weisheit Sirachs“ sowohl aus dem Eindruck der LXX. als auch aus seiner eigenen Arbeit erkannt.²⁾ Die Thatsachen bestätigen dies. Der Kreis hebräischer Worte, der z. B. mit ἀλήθεια, χάρις, δόξα, δικαιοσύνη übersetzt ist, fordert für die griechischen Worte neue Inhaltsbestimmungen. Die wörtliche Wiedergabe hebräischer Wendungen bedarf einer Rückübersetzung in die Grundsprache, um verständlich zu werden; der monotone Lapidarstil der hebräischen Erzählung, der Wiederholungen liebt und der Architektonik der griechischen Periode widerstrebt, legte dem Übersetzer, der griechisches Sprachgefühl hatte, unbequeme Entsaugungen auf. Ein gelehrter Jude, wie Philo und Josephus, hätte diese Schwierigkeiten etwa in der Weise des Castalio zu lösen gesucht, welcher die Bibel in die Sprache der römischen Klassicität kleiden wollte. Volkstümlich wurde die griechische Übersetzung durch ihre naiv unbeholfene, wohl auch auf mündliche Überlieferung gegründete Wiedergabe des Originals, und nur so konnte sie den helleni-

1) JSALIGER nennt zuerst die Sprache der LXX. und des N. T. hellenistisch (ad Euseb. Chron. 134). Act. 6 1 heisst Ἑλληνιστής der griechisch redende Jude. Zur Bezeichnung vgl. WETSTEINS Novum Testamentum II 430.

2) Prolog Z. 10. παρακλήθησθε οὖν μετ' εὐνοίας καὶ προσοχῆς τὴν ἀνάγνωσιν ποιεῖσθαι καὶ συγγνώμην ἔχειν ἐφ' οἷς ἂν δοκῶμεν τῶν κατὰ τὴν ἐρμηνείαν πεφιλοποιημένων τισὶ τῶν λέξεων ἀδυναμεῖν. οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν. οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὸν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα. Der Enkel kannte also sowohl den Grundtext des A. T. als auch die griechische Übersetzung.

stischen Juden und den Christen die heilige Schrift in der Grundsprache ersetzen.

Der Charakter der Übersetzung ist trotz übereinstimmender Grundzüge nicht durchaus gleich. Bis zur Unklarheit wörtlich sind der Prediger, das Hohelied, die Chronik übersetzt, ohne diese skrupulöse Wörtlichkeit, bisweilen mit dem Bestreben nach Schönheit und Wechsel des Ausdrucks, der Pentateuch, die Sprüche, Hiob. Wie ein Wortdickicht erscheint die Übersetzung des Jesaias; sehr frei ist die von Esra, Esther und Daniel.

In der alexandrinischen Übersetzung sind die später von den Christen als apokryphisch bezeichneten Schriften, die Nachblüte der jüdischen Litteratur in Palästina und Alexandrien, zu einem Ganzen verbunden. Sie sind theils Anhänge (wie zu Daniel), theils selbständige Schriften, theils Übersetzungen wie das I Makkabäerbuch und Jesus Sirach, theils Originalschriften. Ihr Charakter ist verschieden. Im ersten Makkabäerbuch lebt der althebräische Geist, das zweite ist rhetorisch aufgestutzt, das dritte enthält abenteuerliche Legenden, das vierte eine Moralpredigt, die mit stoischen Elementen durchsetzt ist. Diese Unterschiede und Gegensätze im Stil und Inhalt finden sich auch bei den übrigen Apokryphen; die strenge Einfachheit des Jesus Sirach, die geistvolle, geschmückte Gewandtheit der Sophia, die anmutige Schlichtheit des Tobias seien berührt. Die Überlieferung dieser Schriften ist unsicher, ihr Sprachcharakter nicht einheitlich. Ihre Verbindung mit der LXX., welche so enge war, dass sie öfter nicht als Anhang oder als selbständiges Stück behandelt, sondern in die *bibliotheca sancta* eingegliedert werden, giebt ihnen für die Anfänge des Christentums eine urkundliche Bedeutung.

Zur Litteratur: Für die Lexikographie der LXX. liefert ABRTROMM in den *Concordantiae graecae versionis vulgo dictae LXX. interpretum* (2 Bde. 1718) die unentbehrliche Grundlage. Indem TROMM unter die alphabetisch geordneten griechischen Wörter die hebräischen, welche damit übersetzt worden sind, mit den zugehörigen übersetzten Stellen einordnet, giebt er einen klaren Überblick über das Sprachgut. So erleichtert er die Ermittlung der Sinnwandlungen, welche die griechischen Termini bei ihrer neuen Verwendung gefunden haben. Als Kontrolle giebt er ein Verzeichniss der hebräischen Worte, denen er sämtliche griechische Übersetzungen beifügt. Ein lebendiges Bild von mannigfachen Sinnkreuzungen und von dem Taster der Übersetzer bietet das Studium dieses Materials dar. Die von EHATCH und HAREDPATH unternommene Concordanz (*A concordance to the Septuagint and the other greek Ver-*

sions of the Old Testament (bisher ist die 1. Lieferung erschienen) verzichtet auf diese Erleichterungen. Die beiden Lexikographen der LXX. JChBIEL (Novus thesaurus philologicus, sive lexicon in LXX. et alios interpretes et scriptores apocryphos V. T. 3 Bde. 1779. 80 — aus dem Nachlass herausgegeben) und JFSCHLEUSSNER (5 Bde. 1820. 21 — Übernahme der Arbeit BIELS mit Erweiterungen) haben in ihrer wenig übersichtlichen, kompilirenden Weise TROMMS Vorarbeit nur unvollkommen ausgenützt. Für die Apokryphen lieferte CHAWAHL (Clavis librorum V. T. apocryphorum philologica. 1853) ein wertvolles Hilfsmittel.

In der Absicht, die Nutzbarkeit der LXX. als geeignetes Mittel zur Emendation des masoretischen Textes des A. T. in Frage zu stellen, schrieb HGJTHIERSCH De Pentateuchi versione alexandrina libri tres. 1841. Diese eindringende Arbeit enthält die Anfänge einer Grammatik und Rhetorik der Übersetzung. Er hat bisher keine Nachfolger gefunden. Eine Grammatik der LXX. bleibt ebenso wie eine Grammatik des Hellenismus eine der wichtigsten Aufgaben der weiteren Forschung. Ohne die wissenschaftliche Ergründung der LXX. in ihrem ganzen Umfange fehlt eine entscheidende Voraussetzung zum Verständniss des N. T. nicht bloss in sprachlicher, sondern auch in biblisch-theologischer Hinsicht.

§ 14. Das neutestamentliche Griechisch.

Die Sprache des N. T. ist ein in sich geschlossenes Idiom, das in seiner Ausbildung bestimmt wurde durch die Bedürfnisse und Anregungen der urchristlichen Missionsverkündigung. In ihm treten hervor die sprachbildende Kraft der christlichen Überzeugungen, die Einwirkung der LXX., Elemente des Hellenismus. Über die Tragweite und das Verhältniss dieser drei Faktoren ist die Forschung nicht abgeschlossen. Für die Erkenntniss des NTlichen Idioms hat GBWINER grundlegende Verdienste.

1. Seit der Reformation ist das Christengriechisch Gegenstand grammatischer und ästhetischer Abschätzung geworden, nicht ohne Einwirkung dogmatischer Postulate. Seine eigentümliche Zusammensetzung leistete den Versuchen Vorschub, einseitige Beobachtungen wider die Thatsachen zu verallgemeinern. Den Eindruck des Humanismus giebt Erasmus wieder: *apostolorum sermo non solum impolitus et inconditus, verum etiam imperfectus et perturbatus, aliquoties plane soloecissans*. Beza (zu Act. 10 46) wies dieses Urtheil mit triftigen Gründen zurück. Aber auch der Philologe Boeckh bleibt auf gleichem Standpunkte: „Die NTlichen Schriftsteller haben sehr unklare Vorstellungen von dem Unterschiede der griechischen Casus, der Tempora, des Passivs und Mediums u. s. w. Man weiss hier oft nicht, ob man

eine Form aus dem Griechischen oder aus dem Hebräischen erklären soll, und manches lässt sich daher kaum zur Klarheit bringen“ (Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften. 1877. S. 108). Dieses Urteil klingt wie ein verspäteter Streitruf aus dem Kriege der Puristen und der Hebraisten, welcher im 17. Jahrhundert resultatlos verlief, weil der richtige Keim, den die entgegenstehenden Ansichten hatten, nicht gleichmässig auswuchs. Jene wollten der Würde der heiligen Schrift dadurch dienen, dass sie ihr ein klassisches Griechisch angewiesen, diese hielten es für angemessen, den h. Geist durch seine ungebildeten menschlichen Werkzeuge in Hebraïsmen reden zu lassen. Sachgemässer urteilen die Kirchenväter, namentlich die griechischen. Trotz Anerkennung des Fremdartigen der NTlichen Ausdrucksweise halten sie sich von beiden Einseitigkeiten fern. (Vgl. die Zusammenstellung bei OLAMI, De eruditione apostolorum. 1738. Kap. 9.) Geistreich sagt Augustinus (De doctr. christ. IV 6): *Nostra eloquentia ita usi sunt per alteram quamdam eloquentiam suam, ut nec iis deesset, nec eminere in iis.* Besonders bemerkenswert sind die Urteile des Tatian und des Origenes, welche in der Kraft und Klarheit der Volkstümlichkeit den Wert der biblischen Diktion sehen. Origenes findet darin *τὴν κεκρυμμένην λαμπρότητα τῶν δογματῶν ἐν εὐτελεῖ καὶ εὐκαταφρονήτῳ λέξει ἀποκειμένην* (Philoc. cap. I ed. Tarinus 1658 S. 12).

2. Eben dies ist der Hauptpunkt. Ehe ein Stück des Evangeliums niedergeschrieben wurde, ist es verkündigt worden. Einfachheit und Eindringlichkeit, Klarheit und Kraft des Ausdrucks war bei den ersten christlichen Missionaren die naturwüchsige Frucht ihrer ehrlichen Begeisterung. Und darin liegt denn auch die unverwüstliche Jugendfrische der evangelischen Erzählungen, dass sie in echter Überzeugtheit die abschliessenden Kundgebungen Gottes durch Christus verkündigen der Menschheit zum Heile. Um des neuen Inhalts willen erhielt die griechische Umgangssprache, deren die christlichen Missionare sich bedienten, die Originalität naturfrischer Anschaulichkeit.

Dieses originale, volkstümliche Element der Sprache ist Gemeingut aller NTlichen Schriftsteller, aber in verschiedenen Abstufungen. Für sich steht die eigentümliche Sprache des Johannes, in der der ATliche Sprachgeist griechisch redet. Paulus ist der erste, welcher die Glaubenswahrheiten zum Gegenstande dialektischer Erwägungen macht, um sie Hellenen dar-

zubieten. Er prägt demgemäss zuerst Begriffe, welche Ansätze für Theologumena wurden. Seine Quellen hierfür sind, abgesehen von dem Evangelium, das A. T., das er in der alexandrinischen Übersetzung gegenwärtig hat, und der Hellenismus, insoweit seine religiös-ethischen Fermente volkstümlich geworden waren. Des Paulus Sprache ist also im Vergleich mit der Sprache der ersten Verkündigung bis zu gewissem Grade eine Gelehrtensprache. Inwieweit sie vom urchristlichen Gemeingut bestimmt ward, ist noch eine offene Frage. Sie ward mittelbar und unmittelbar Vorbild. Was über das einfache Zeugniß vom Heil in Christus hinausgeht, steht in Analogie mit den Formulirungen des Heidenapostels. Eine Ausnahme macht allein die Apokalypse, deren Sprache bewusst sich ein hieratisches Gepräge giebt, und der Hebräer. Die Sprachschichten im N. T. sind deshalb das eigentümlich Christliche, das ATliche und die hellenistische Umgangssprache. Der Anteil der einzelnen Schriftsteller an diesen drei Schichten ist ein verschiedener.

Grammatisch betrachtet ist das NTliche Griechisch von der *κοινή* nicht wesentlich verschieden. Hebräische Wendungen sind ausserhalb der synoptischen Überlieferung selten, ebenso eigentümliche Biegungen. Verba composita werden bevorzugt. Im Gebrauch von Propositionen und Partikeln zeigt sich dieselbe Verarmung und Verschleifung, welche das hellenistische Idiom von der Sprache der Klassiker unterscheidet, ebenso in der Benutzung von Verbalformen und Participialkonstruktionen. Andererseits bleibt die Attraktion, der Gebrauch des Artikels, die Unterscheidung von *οὐ* und *μή* geläufig.

Zur Litteratur: Über den Sprachcharakter im allgemeinen vgl. SCHLEIERMACHER, Hermeneutik, S. 49 f., 56 f., 63 f., 84 f., 138 f. WINER, Gramm. § 2—4. ZEZZSCHWITZ, Profangräcität und bibl. Sprachgeist. 1859. MANGOLD-BLEEK, Einleitung in das N. T.⁴ (1886), § 26—36. HEINRICI, Erklärung des 2. Korbr. (1887), S. 578 f., 594 f. HCREMER, Biblisch Theologisches Wörterbuch der NTlichen Gräcität. Vorrede. (1889.) DEISSMANN, Die NTliche Formel „in Christo Jesu“ (1892), S. 7 f. EHATCH, Essays in biblical Greek (1889). Zur Litteratur der Grammatik vgl. WINER § 1: Über Zweck, Behandlung und Geschichte der NTlichen Gramm. Die ältere Litteratur WINER, Handbuch I, S. 125 f. WINER hat in das schwer übersehbare Material, welches die Sammler von Observationen aus den Klassikern, die älteren Lexikographen und Grammatiker aufgehäuft hatten, Methode gebracht, nachdem er die geschichtlichen Verhältnisse des NTlichen Idioms richtig erkannt hatte (1. Aufl. 1822, 7. Aufl. von LÜNEMANN 1867). Eine Neubearbeitung des unentbehrlichen Werkes durch SCHNIEDEL steht in Aussicht. ALEXBUTTMANN

(Grammatik des NTlichen Sprachgebrauchs. Im Anschlusse an PHBUTTMANN'S griech. Grammatik 1859) hat auf Grund von WINERS Forschungen und nach dessen Grundsätzen die Syntax in bequemer Übersicht gebracht, auch gewährt die ständige Beziehung auf PHBUTTMANN'S Werk eine leichtere Übersicht über die Entwicklung des Sprachgebrauchs.

Über die Aufgaben und Geschichte der Lexikographie vgl. GBWINER, Beitrag zur Verbesserung der NTlichen Lexikographie 1823. WGRIMM, Kritisch-geschichtliche Übersicht der NTlichen Verballexika seit der Reformation (StK. 1875, S. 479 f.). ABBOT, Essays chiefly on the original texts of the Old and New Testament 1892. S. 65 f. Den Höhepunkt der unmethodischen Stoffaufhäufung und der willkürlichen Sinnspaltereien bezeichnet das sehr vollständige Werk JONFRSCHLEUSSNERS, Novum Lexicon graeco-latinum in N. T.⁴ 2 Bde. Leipzig 1819. Das Dickicht lichteten in etwas CHAWAHL (Clavis N. T. phil.³ 2 Bde. 1843), der unmethodisch klassische Parallelen heranzog, und KGBRETSCHNEIDER (Lexicon manuale graeco-latinum in libros N. T.³ 2 Bde. 1840), welcher Philo und Josephus ausgiebiger berücksichtigte. Knapp und zuverlässig hat WGRIMM (Lexicon Graeco-Latinum.⁶ 1889) die Stoffe bearbeitet. Zur Geschichte der Begriffe liefern die späteren Auflagen von CREMERS biblisch-theol. Wörterbuch der NTlichen Gräcität (⁹1890) sorgfältig gesammeltes Material. Die NTliche Synonymik befindet sich noch in den Anfängen. Vgl. JAHITTSMANN, De synonymis in N. T. 1829. 32. RCTRENCH, Synonyms of the New Testament⁹ (1881). Zur Kontrolle der Lexikographie dient die Concordanz, das inventarium scripturae sacrae. Vgl. CHBUDER, *Ταμειον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων* sive concordantiae omnium vocum Novi Testamenti graeci primum ab ERASMO SCHMIDIO editae nunc secundum critices et hermeneutices nostrae aetatis rationes emendatae octr. 1853. OSCHMOLLER, Handconcordanz z. gr. N. T. 1869.

Methodologische Anmerkung. Einsicht in die Eigenart des NTlichen Griechisch ist ein unerlässliches Erforderniss der theologischen Bildung. Dieselbe kann nur durch gleichzeitige Beschäftigung mit der LXX. und mit klassischen Autoren eine lebensvolle werden. Insoweit die Bearbeitung des NTlichen Idioms eine philologische bleibt, ist ihr Ziel, den technischen Charakter der christlichen Grundsprache zu ermitteln. Der Theologe untersucht sie, um die Überzeugung bildenden Kräfte des Evangeliums zum Verständniss zu bringen.

§ 15. Die neutestamentliche Rhetorik.

Die Rhetorik ergänzt die Arbeit der Lexikographie und der Grammatik, welche die sprachlichen Werte und Verbindungen für sich untersuchen, indem sie durch Unterscheidung des Gemeinguts von der Kunst und Freiheit seiner Überlieferung die objektiven und subjektiven Bedingungen des Schrifttums hinsichtlich des Ausdrucks und der Form ermittelt. Die NTliche Rhetorik

rik liefert daher den Unterbau für das geschichtliche Verständniss der christlichen Glaubensgedanken nach der individuellen Bedingtheit ihrer Verkündigung. Ihre zusammenfassende Darstellung hat bisher allein WILKE im Anschluss an WINERS Grammatik versucht.

1. Je einfacher Sprache und Darstellungsmittel sind, desto weniger lässt sich ein Unterschied zwischen individueller Auffassung und Kunst und objektiver Beschaffenheit des in Rede Dargestellten machen. Daher ist für das A. T. nur eine allgemeine Sprachcharakteristik durchführbar, während die zusammengesetzteren Kulturverhältnisse, unter denen das N. T. entstanden ist, auch die Eigenart der Schriftsteller nach ihren geschichtlichen Beziehungen bestimmter zu erfassen gestatten. Unter diesem Eindrucke gab Mt. FLACIUS (*Clavis script. sacrae* 1567 II tractatus 4) seine scharf charakterisirenden Ausführungen über den Charakter der ATlichen Diktion überhaupt und über die Stileigentümlichkeiten des Paulus und des Johannes. Auch die Einleitungen in ERASMUS' Paraphrasen zu den einzelnen NTlichen Schriften geben geistvolle Winke über die Eigenart NTlichen Schrifttums.

Eine methodische Bearbeitung der NTlichen Rhetorik hat sich an den Leistungen der klassischen Rhetorik über Wesen und Umfang der Aufgabe zu orientiren. (Vgl. RVOLKMAN, *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*.² 1885.) Ihre Wurzel ist nach Aristoteles (*Rhet.* I 2) die *δύναμις περὶ ἑκάστων τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν*, was Quintilian (II 15 13) übersetzt: *rhetorice est vis inveniendi omnia in oratione persuasibilia*. Dies Vermögen, das Überzeugungskräftige wahrzunehmen, entwickelt eine Kunstlehre, welche die Mittel des Überzeugens, die Wortwahl, die Satzform und Ordnung, die Ausnutzung der Beweismittel überhaupt aufsucht. Ihr Ergebniss ist die Erkenntniss, dass das eigentlich Eindrucksvolle der Darstellung in dem Individuellen liegt: *Proprie communia dicere*. Ihre Aufgabe ist, das Freie, Willkürliche, Eigenartige, was die Stoffe belebt, von diesen selbst zu sondern.

2. CHGWILKES NTliche Rhetorik als Seitenstück zur Grammatik des NTlichen Sprachidioms (1843) giebt eine reiche und brauchbare Sammlung auf Grund älterer Arbeiten, welche Rhetorisches, Grammatisches, Lexikographisches ohne klare Sichtung miteinander brachten. (Vgl. die ältere Litteratur bei WINER, *Handbuch* S. 132. WILKE S. 6.) WILKES

Arbeit wäre plastischer zu gestalten gewesen, wenn er den sehr berechtigten Anschluss an die alte Rhetorik, den KLBAUER in seiner rhetorica Paulina beabsichtigt (1782. 2 Bde.), in weniger äusserlicher und einseitiger Weise gesucht hätte.

In weiterem Umfange gestatten des Paulus Briefe rhetorische Behandlung (vgl. HEINRICI, Erklärung des 2. Korintherbriefes S. 573: Die Darstellungsmittel der Korintherbriefe). Aber auch bei sämtlichen übrigen Schriftstellern, insbesondere in der Johanneischen Litteratur, hat die Eigenart bestimmte Formen ausgebildet. Theologisch wertvoll sind diese Untersuchungen, weil sie den geschichtlichen Beweis dafür erbringen, dass das gemeinsame Sprach- und Vorstellungsgut weit das individuelle überwiegt. Die Probe für die Richtigkeit dieser Erkenntniss liefert das Verhältniss der Rhetorik zur Grammatik. Eine Grammatik des Paulus oder Johannes oder Lucas ist nicht herstellbar, weil ihre individuellen Abweichungen von der Gemeinsprache des Hellenismus zu geringfügig sind.

B. Die biblische Einleitungswissenschaft.

§ 16. Begriff und Aufgabe.

Die biblische Einleitungswissenschaft untersucht mit den Mitteln der historischen Kritik die Schriften des Alten und des Neuen Testaments als litterarische Einheit, nach ihren einzelnen Bestandteilen, nach ihrer jetzigen Beschaffenheit. Da diese Schriften die Quellen und Urkunden der christlichen Offenbarungsreligion sind, hat die historisch-kritische Aufgabe zugleich ein theologisches Interesse. Indem jene die Frage nach der Zuverlässigkeit, Glaubwürdigkeit und Vollständigkeit der Schriftenüberlieferung stellt, beantwortet sie unter Benutzung der Mittel, welche dem Wesen geschichtlicher Urkunden entsprechen, die Frage, ob der Anspruch dieser Schriften auf Autorität durch ihre Beschaffenheit und ihre Geschichte sich beglaubigt. Der Ausgangspunkt der Einleitung wird verschieden bestimmt. Gehen ihre Untersuchungen von der Thatsache des Kanons aus, so trifft die historisch-kritische und die theologische Fragestellung zusammen; bearbeiten sie die Schriften als religiöse Litteraturdenkmäler, so beschafft sie die Prolegomena für die Geschichte Israels und die Geschichte des Urchristentums.

1. Der Sammelname Einleitung für den Kreis der Untersuchungen, welche das wissenschaftliche Verständniss der kano-

nischen Schriften bezwecken, ist seit dem vorigen Jahrhundert herkömmlich geworden, nachdem er in der alten Kirche zur Bezeichnung der theoretischen Anweisungen zur Schrifterklärung verwandt worden war (Adrian — c. 440 — *εἰσαγωγή τῆς γραφῆς*. Cassiodor — c. 540 — *de institutione divinarum scripturarum* c. 10: *introductores scripturae divinae*). Die Untersuchungen der Einleitung sind historische, weil sie auf Ermittlung geschichtlich gegebener Verhältnisse sich richten; sie sind kritische, weil der Wert und die Tragweite der geschichtlich überlieferten Urteile geprüft wird. Es ist nicht überflüssig, die Einleitung als historisch kritische zu charakterisiren, weil auch eine dogmatische Einleitung denkbar ist, die den Offenbarungscharakter der Schrift zu erweisen sucht (Kanonik), oder eine praktische (asketische), welche die erbauliche Bedeutung der heiligen Schrift ins Licht stellt.

Die ältere Methode der Einleitung richtete sich auf Ansammlung von historischen und dogmatischen Daten, welche zum Schriftverständniss erforderlich erschienen. DEWETTE's Arbeiten bezeichnen den Höhepunkt dieser Sammelwerke. Nach ihm ist die Aufgabe „eine Zusammenstellung von gewissen, zur richtigen Behandlung der Bibel notwendigen Vorkenntnissen, welche durch ihren praktischen Zweck und ihre Beziehung auf die Geschichte der Bibel als ein Ganzes zusammengehalten werden“. Das ist dann allerdings „eine Wissenschaft, die gar keine Grenzen hat, in die man werfen kann was man will“ (SCHLEIERMACHER). HHUFELD suchte in dem litterarischen Charakter der Untersuchungen das Band der Einheit (Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung. 1844. Noch ein Wort über den Begriff der sogenannten biblischen Einleitung. StK. 1861. I. Vgl. auch FDELITZSCH, Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen und besonders der ATlichen Einleitung. ZPK. 1854. S. 133 f.). In eindrucksvoller Darstellung wandte EdREUSS in seiner „Geschichte der heiligen Schrift Neuen Testaments“⁶ 1887, sodann in der „Geschichte der heiligen Schrift Alten Testaments“ (1881) diese Grundsätze an. Er wollte eine biblische Litteraturgeschichte schreiben. Folgerecht erweitert sich ihm deshalb die ATliche Einleitung zu einer Darstellung der Geschichte Israels bis zur Zerstörung Jerusalems, insoweit sie in litterarischen Denkmälern sich widerspiegelt. Ebenso wird die NTliche Einleitung zu einer Geschichte der Litteratur des Urchristentums

und einer Geschichte der Geschieke und der wissenschaftlichen Bearbeitung dieser Litteratur bis auf die Gegenwart. Die Apokryphen werden mit herangezogen, die nachapostolische Litteratur nicht, trotzdem einzelne Stücke derselben, der I Clembr., der Barnbr., der Hirt des Hermas den NTlichen Schriften näher stehen, als jene.

Die litterargeschichtliche Behandlung beruft sich darauf, dass die einzelnen Teile des Kanons früher vorhanden waren, als der Kanon selbst. Dies kann Niemand in Zweifel stellen. Auch die Materialien zum Hausbau sind früher da als das Haus und das Tuch früher als der Rock. Aber die Thatsache, dass eben die Kanonisierung eines bestimmten Teils der Gesamtlitteratur diesen Zusammenhalt giebt, kommt bei dem Versuche einer Rekonstruktion der geschichtlichen Verhältnisse vor der Kanonisierung nicht zur Würdigung. Und diese Aussonderung ist eben eine geschichtliche Thatsache. Nicht als Geschichtsquellen, sondern als Kanon, nicht in Verbindung mit der verwandten Litteratur, sondern als litterarische Einheit sind diese Schriften geschichtlich wirksam geworden und geblieben. Allerdings besteht ein Unterschied zwischen dem ATlichen und NTlichen Kanon. Bei jenem kann eine Geschichte nur sehr bedingt hergestellt werden; er umfasst eine über einen langen Zeitraum sich verteilende, einer ausgedehnten geschichtlichen Entwicklung entstammende religiöse Nationallitteratur, über deren Sammlung nur spärliche und dunkle Nachrichten vorhanden sind. Hier fällt also für die litterargeschichtliche Quellenkritik das Hauptinteresse in die Prüfung der einzelnen Bestandteile auf ihre gegenseitigen Beziehungen. Das N. T. dagegen enthält ausgesonderte Urkunden der beiden ersten Generationen des Urchristentums, welche als Bestandteile der urchristlichen Überlieferung überhaupt entstanden sind. Bei ihm ist eine Geschichte des Kanons herstellbar. Andererseits gewährt die geringe Zahl der Schriften, die wesentliche Gleichartigkeit der Grundbestandteile der einzelnen Gruppen, die Dunkelheit und Knappheit der geschichtlichen Angaben, die — rhetorisch-ästhetisch bemessen — litterarische Unvollkommenheit der Schriften für eine Litteraturgeschichte keine ausreichende Weite. Und wenn diese Schriften in Verbindung mit der jüdischen Pseudepigraphik und der christlich apokryphischen und der nachapostolischen Litteratur zu einer Litteraturgeschichte des Urchristentums verarbeitet würden, so

bliebe eben dabei die wichtigste Frage, die Frage nach der Kanonicität, ein Parergon.

Es ist das Verdienst ChFBAUR's, den geschichtlichen Ausgangspunkt der Einleitungswissenschaft für das N. T. in der Thatsache der Kanonicität festgelegt zu haben (Die Einleitung in das N. T. als theologische Wissenschaft ThJB 1850 4 1851 1—3). Ihm schlossen sich HHOLTZMANN (Über Begriff und Inhalt der kritischen Einleitungswissenschaft. StK. 1860 2), AHILGENFELD und BWEISS an. Der Einwurf, dass die Frage nach dem innern Recht der Autorität der biblischen Schriften, welche beim Ausgehen vom Kanon die Einleitung beherrscht, eine wesentlich dogmatische sei, trifft nicht zu. Es handelt sich eben um die Untersuchung kirchlicher Urteile, welche Gegenstand der Geschichte und die geschichtliche Voraussetzung des Bestandes der biblischen Schriftensammlungen sind.

2. Giebt die heilige Schrift als Kanon den Ausgangspunkt, so gliedern sich die Untersuchungen der Einleitung in dreifacher Richtung: sie ermitteln die Daten der Sammlung des Kanons, sie betrachten die einzelnen Bestandteile mit Rücksicht auf ihre Zugehörigkeit zum Kanon, sie prüfen die Zuverlässigkeit der Textüberlieferung der kanonischen Schriften. So bereitet die Orientirung über das Wesen und die Bedeutung der Schriftensammlung die geschichtliche Würdigung ihrer einzelnen Bestandteile vor. Die Textgeschichte bildet den Abschluss und nicht den Anfang (HOLTZMANN), weil die Bedeutung derselben erst aus der Kenntniss der geschichtlichen Bedingungen der kanonischen Litteratur sich ergibt. Es ist zwar richtig, dass die wissenschaftliche Arbeit für die Schrift mit der Textkritik begonnen hat. Aber bei historischen Grössen ist nicht die Geschichte der Wissenschaft, sondern die Frage, wie ihr Inhalt und ihre Bedeutung sachgemäss zur Anschauung gebracht werden kann, entscheidend.

3. Je nachdem die biblischen Schriften als Quellen oder als Urkunden anzusehen sind, ist die Tragweite der kritischen Ergebnisse verschieden. Die Urkunde ist ein originales Selbstzeugniss, ein Bestandteil der Geschichte, die aus ihr erkannt wird. Die Quelle bekundet die Thatsachen, welche die Geschichte ausmachen, sie ist ein Bericht über die Geschichte. Die Briefe des Paulus sind Urkunden, die Apostelgeschichte ist eine Quelle; die Evangelien sind Quellen, die Apokalypse ist eine Urkunde. Im Einzelnen bieten die Ergebnisse Abstufungen. Wird die Frage

nach der Authentie verneint, so verliert die überlieferte Schrift damit den Zeugen für ihre Glaubwürdigkeit, welcher als ihr Verfasser überliefert wurde, — der Wert ihres Inhaltes für sich wird dadurch nicht aufgehoben. Wird die Frage nach der Integrität verneint, indem Lücken oder fremdartige Zuthaten nachgewiesen werden, so kann trotzdem die Authentie und die Glaubwürdigkeit ihres Kerns aufrecht erhalten werden. In beiden Fällen bleiben die Schriften Quellen für die Kenntniss der Periode, der sie zugewiesen sind; es findet eine Verschiebung statt, welche die Glaubwürdigkeit an sich nicht aufhebt. Letzteres würde eintreten, wenn der Anspruch auf Glaubwürdigkeit einer geschichtlichen Quelle als gefälscht und erschlichen erkannt würde. Hier stände die erkannte Wahrheit wider die falsche Überlieferung. Die Autorität, welche die Überlieferung der Schrift zugeschrieben hätte, wäre vernichtet (§ 54 2).

Der Stand der historisch-kritischen Untersuchungen über die kanonischen Schriften ist der Art, dass der Anspruch keiner derselben, als Quelle und Urkunde der ATlichen Religion und des Urchristentums zu gelten, unbedingt verneint werden kann. Wohl aber wird ihr innerer Wert, die Zuverlässigkeit ihrer Überlieferung, die äussere Beglaubigung, die inneren Beziehungen verschieden beurteilt.

1. Die historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament.

§ 17. Der alttestamentliche Kanon.

Der ATliche Kanon ist in zwei von einander abweichenden Schriftensammlungen überliefert, einer kürzeren hebräischen und einer ausgedehnteren, die in der alexandrinischen Übersetzung vorliegt. Die Abgrenzung der ATlichen Einleitung hängt von der Stellungnahme zu dieser doppelten Überlieferung ab, wie sie sich aus der Geschichte des Kanons, wenn hier von einer solchen geredet werden darf, ergibt. Aus den geschichtlichen Daten folgt, dass als heilige Schriften sowohl seitens des jüdischen Volks als auch im N. T. fast ausschliesslich die Bestandteile des hebräischen Kanons benutzt sind. Andererseits beweist die doppelte Gestalt des Kanons, dass die drei Teile desselben, welche die Juden scheiden, die Thora oder der Pentateuch, die Nebiim oder die historischen Bücher und Propheten, die Ketubim oder die Hagiographa nach dem Exil vorhanden waren. Der feststehende Grundbestandteil

ist der Pentateuch. Innerhalb der zweiten und namentlich der dritten Gruppe schwankt Zahl und Anordnung.

1. Die Synagoge spricht von „Büchern, welche die Hände nicht verunreinigen“, also heilige Schriften sind. Die Bezeichnung derselben als Kanon ist christlichen Ursprungs. Was über den Kanon bekannt ist, steht durch exegetische Induktion zu ermitteln, da die Sagen über den Ursprung des Kanons keinen sicheren geschichtlichen Anhalt geben. Wie fließend die Grenzen noch in der Zeit des Spätjudentums sind, beweist Jesus Sirach, der keine Bedenken trägt, die Spruchsammlung seines Grossvaters den heiligen Schriften anzufügen. Für die Beurteilung des Prozesses der Kanonisierung ist der Grundsatz entscheidend, dass Schriften erst dann zu Autoritäten erhoben werden, wenn das Leben, das sie hervorrief, abstirbt und das Bedürfniss sich regt, sie als klassische Zeugen dieses Lebens für die Zukunft zu erhalten. Dieses Bedürfniss ist zuerst bezeugt für das Deuteronomium (II Kön. 23 1f.), sodann für die Thora überhaupt (Nehem. 8—10). Es darf als anerkannt gelten, dass diese zur Zeit des Esra und Nehemia als Bundesurkunde mit Jahve von dem Volke aufgefasst wurde. Inwieweit dies bei den übrigen Schriften der Fall war, ist fraglich. Da die Samaritaner nach ihrer religiösen Absonderung von Israel nur den Pentateuch als heilige Schrift übernahmen, scheint die Kanonisierung weiterer Schriften sich damals noch nicht durchgesetzt zu haben. Dass im Zeitalter Christi der hebräische Kanon in seinem jetzigen Umfange feststand, folgt aus der Benutzung desselben im N. T. und aus dem Fortfallen der Apokryphen der LXX. in der Peschito. Philo kennt die Apokryphen, aber die heiligen Leitworte für seine Allegorien entnimmt er weder aus ihnen noch aus dem grösseren Teile der Hagiographa, sondern in der Hauptsache aus dem Pentateuch.

2. Dass der hebräische Kanon als die eigentlich autoritative Religionsquelle angesehen wurde, geht aus der von Josephus überlieferten Zählung von 22 Büchern hervor, ebenso aus der IV Esra 14, im talmudischen Traktat Baba bathra überlieferten Zählung von 24 Büchern, während die Kirchenväter 22, auch 27 Bücher zählen. Zur Sache vgl. BLEEK-WELLHAUSEN S. 506 f. KLEINERT S. 68 f. CORNILL § 47. 48. JGMÜLLER zu Joseph. gegen Apion 1 8. FBÜHL, Kanon und Text des A. T. 1891. GWILDEBOER, Die Entstehung des ATlichen Kanons. 1891.

§ 18. Die spezielle Einleitung in das Alte Testament.

Die ATlichen Schriften sind überwiegend Sammelwerke, welche theils anonym überliefert, theils nach Verfassern benannt worden sind. Diesen wurden sie entweder wegen ihres Inhalts oder durch Wahrscheinlichkeitsrechnung der Sammler zugeteilt. Die Einleitung hat die Aufgabe, durch litterarische Kritik den Ursprung, die Beschaffenheit und den Wert der Schriften zu ermitteln und ihre urkundliche Bedeutung zu prüfen. In Lösung dieser Aufgabe geht sie entweder von dem historischen Bestande des Kanons aus und behandelt die einzelnen Schriften im Zusammenhange mit den Gruppen, denen sie angehören, oder sie gliedert auf Grund der Ergebnisse ihrer Kritik die einzelnen Quellen um und schafft so abgesehen und unabhängig von der überlieferten Form der Schriften einen neuen Zusammenhang. Die auf diesem Wege durch Quellenscheidung gewonnenen Litteraturfragmente dienen dann zum Unterbau der Geschichte Israels.

Hält sich die Einleitung in den Grenzen des hebräischen Kanons, so erfordern die Apokryphen und die pseudepigraphische Litteratur eine gesonderte Behandlung. Die veränderten Bedingungen ihres Ursprungs und ihre Bedeutung für das geschichtliche Verständniss des Christentums bekommen dadurch bestimmtere Fassung.

1. Der Gegensatz in der Behandlung der Einleitung kommt in der „Geschichte des A. T.“ von REUSS (1881. Vgl. § 16 i die Rezension von BAUDISSIN. StK. 1881 S. 818 f.) und in der „Einleitung in des A. T.“ von FRIEDRICH BLEEK (5. Aufl. von WELLHAUSEN. 1886) zum Ausdruck. REUSS nennt die übliche Form der Einleitung „den statistischen Bericht über die Vorarbeiten in der Bauhütte und Werkstatt“. Er selbst will die „Erkenntniss des hebräischen Schrifttums auf dem Boden seiner Heimat, im Zusammenhange mit der nationalen Entwicklung“ vermitteln. Geistreich, in lebensvoller Darstellung reiht er demgemäss die Ergebnisse seiner Kritik in das Schema: der Zeitraum des Heldentums, des Prophetentums, des Priestertums und der Macht der Schriftgelehrten. Endpunkt seiner Darstellung ist die Eroberung Jerusalems durch Titus. Aber so fesselnd die Bilder nationalreligiösen Lebens, die REUSS nach diesen Gesichtspunkten entwirft, auch sein mögen, so entziehen sie dem Blick die eigentlichen Schwierigkeiten des Sachverhalts. Sie geben eine Rekon-

struktion der Überlieferung von der Geschichte Israels, wo Einsicht in die Elemente und das Werden der Überlieferung dargeboten werden soll. „Auf dem Gebiete des A. T. ist es vor der Hand nicht ratsam, ein Lehrbuch z. B. der Litteraturgeschichte zu schreiben; denn nicht einmal über die Folge der allgemeinsten Schichten stimmen die Kritiker überein. Das Gesetz Mosis wird von den einen an den Anfang und von den andern an das Ende der Entwicklung gesetzt“ (BLEEK-WELLHAUSEN S. 1). Die Frage nach dem Zeitverhältniss des priesterlichen oder genauer des rituell-gesetzlichen und des prophetischen Faktors der ATlichen Litteratur ist noch Gegenstand wissenschaftlicher Verhandlung. Von ihren Ergebnissen aber, die durch litterarische Kritik zu erarbeiten sind, hängt die Gesamtanschauung ab. Solange die Fundamente noch nicht fest liegen, können die Könige nicht bauen. Daher ist für die Einleitung die gruppierende Methode vorzuziehen, wie sie DEWETTE (Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung. 1817. ⁸1869) und BLEEK befolgen. Sie untersucht, indem sie die Litteraturgattungen zusammennimmt, den Ursprung der einzelnen Bücher und „ihr Wachstum bis zu der Gestalt, in welcher sie kanonisch geworden sind“. Ob man sich in der Darstellung streng an die Ordnung des hebräischen Kanons anschliesst, oder die geschichtlichen und prophetischen Teile der Hagiographa (Ruth, Esther, Esra, Nehemia, Chronica, Klagelieder, Daniel) von den poetischen (Psalmen, die drei salomonischen Schriften, Hiob) trennt, ist eine Frage der Methode.

2. Die griechisch erhaltenen Apokryphen des A. T. sind Erzeugnisse des Spätjudentums, welche einen kanonischen Wert neben den hebräischen Schriften nicht erlangt oder nicht zu behaupten vermocht haben. Als Geschichtsquellen sind sie für die Entwicklung des jüdischen Volks nach dem Exil bedeutsam, als Religionsquellen haben sie für das Urchristentum eine grössere Wichtigkeit als für das Judentum, das ihnen die Synagoge verschloss. Namentlich tritt der Einfluss der Weisheit Salomos in der NTlichen Litteratur stark hervor. Auch die spätjüdische pseudepigraphische Litteratur, deren Denkmäler ausserhalb der LXX. theils in Originalen, theils in Übersetzungen erhalten sind, hat auf die urchristlichen Anschauungen, insoweit sie eschatologische sind, nachweislich eingewirkt. Sie besteht aus Apokalypsen (Henoch, Assumptio Mosis, Baruch, IV Esra), poetischen Stücken (die Psalmen Salomos, die Sibyllinen jüdischen

Ursprungs), Legenden und Moralschriften. Die Zeitansätze dieser Schriften, denen jede sichere Überlieferung abgeht, sind sehr unsicher.

Zur Litteratur der ATlichen Einleitung vgl. noch PKLEINERT, Abriss der Einleitung zum A. T. in Tabellenform 1878. HLSTRACK (HThW. I 2). CCORNILL, Einleitung in das A. T.² 1892. DRIVER, An introduction to the literatur of the Old Testament 1891. HAGENBACH zu § 46. WINER 1 72.

Über Apokryphen und Pseudepigrapha vgl. ESCHÜRER, Geschichte des jüd. Volks im Zeitalter Christi II, § 32 und § 33, der über den Problemstand und die neuere Litteratur orientirt. GVOLKMAR, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen 1860. 63. REUSS, Buch IV. KLEINERT, S. 78 f., 85 f. ZÖCKLER, Die Apokryphen des A. T. nebst einem Anhang über die Pseudepigraphenlitteratur (Komm. zum A. T. von STRACK und ZÖCKLER IX) 1891.

Textausgaben: OFFRITZSCHE, Libri apocryphi veteris testamenti Graece 1871. JAFABRICIUS, Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti.² (2 Bde. 1722 f.) AHILGENFELD, Messias Judaeorum 1869.

§ 19. Der Text des Alten Testamentes.

Die Quellen der ATlichen Textkritik sind: 1) der hebräische Text, wie er durch die Arbeiten der Schriftgelehrten mit „sinnverachtender Achtung vor dem Buchstaben“ hergestellt worden ist, 2) die Übersetzungen aus dem hebräischen Originale, in erster Linie die LXX., die Targums, die Peschito, die Vulgata, 3) die Arbeiten der jüdischen und der christlichen Theologen für die Sicherung des Textes. Ihr wichtigstes Problem liegt in dem Werte, welcher der LXX., die unabhängig von dem jetzigen kanonisch-hebräischen Texte übersetzt ist, für die Abschätzung und Emen-dirung des letzteren einzuräumen sei. Wird von dieser abgesehen, so darf der hebräische Text als in allem Wesentlichen übereinstimmend überliefert angesehen werden. Denn die übrigen Übersetzungen aus dem Originale stehen dem masorethischen Texte sehr nahe.

1. Die Arbeiten der diplomatischen Kritik für das A. T. bestätigen ein fast stereotypirtes Feststehen des hebräischen Textes. Die Handschriften, deren älteste in den Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. gehört, decken sich, sowohl die privaten, wie die Thorarollen. Die Verehrung der heiligen Urkunden kommt in dieser mit äusserster Peinlichkeit hergestellten Gleichform des unpunktirten konsonantischen Textes zum Ausdruck. Der konsonantische Text wurde bis etwa 500 v. Chr. allein abgeschrieben; die Lesung beruhte auf mündlicher Überlieferung. Bei deren Er-

löschen versahen die Masorethen den Text mit Vokal und Lesezeichen, zugleich wurde der Bestand der Schriften nicht bloß durch Sammlung von Varianten, sondern auch durch Zählen der Buchstaben, Worte und Verse, auch durch Einteilungen in Leseabschnitte gesichert. Die Arbeit der Masora hat den Text festgestellt, der in Handschriften und dann in Drucken jetzt vorhanden ist.

Die alexandrinische Übersetzung (§ 13) ist die älteste, also auch der älteste Zeuge für die Thatsache, daß der hebräische Text zur Zeit ihrer Herstellung noch nicht in der später kanonisch gewordenen Fassung fixirt war. Am weitesten entfernt sich im Jeremias die Anordnung beider von einander. Besonders verwickelt sind die Textverhältnisse der Bücher Samuelis und Esther. Die Abweichungen der LXX. im Pentateuch stimmen mehrfach mit dem Texte des samaritanischen Pentateuchs überein. Die Wiedergabe der Eigennamen beweist, daß die Vokalisierung der Masora mit der älteren Überlieferung der Aussprache nicht immer gleichlautete. Der Gebrauch der LXX. durch die Christen und ihre Abweichung von dem hebräischen Texte veranlasste neue griechische Übersetzungen oder Emendationen der LXX. aus dem Grundtexte. Origenes benutzte dieselben, um der eingerissenen Verwirrung in der Textüberlieferung der LXX. zu steuern. Zu seiner Hexapla, der sechsfältigen Zusammenstellung des hebräischen Textes mit den griechischen Übersetzungen des Aquila, Symmachus, der LXX., des Theodotion, hat er die Absicht, einen gesicherten Text der griechischen Christenbibel herzustellen, welche die jüdische Gelehrsamkeit, die sie einst als wunderbar inspirirt gepriesen hatte, nunmehr mit dem goldenen Kalbe verglich. Des Origenes Riesen-Arbeit hat das gesteckte Ziel nicht erreicht, sie hat vielmehr in ihren Folgen die Wiederherstellung des den alten Übersetzern der LXX. vorliegenden hebräischen Originals erschwert, ebenso die unabhängig von Origenes unternommenen Rezensionen der Zeitgenossen des Eusebius, des Lukianos und des Hesychios. Die methodische Gruppierung des schwer übersehbaren Materials für die diplomatische Kritik der LXX. ist noch nicht durchgeführt. Verdienste darum hat sich besonders PDELGARDE erworben, der sich zunächst das Ziel setzte, den Text des Lukianos festzustellen. Ähnlich wie Origenes für die LXX. suchte Hieronymus für die altlateinischen Übersetzungen eine einheitliche Fassung zu erzielen

und wurde im Verlauf seiner Forschungen zu einer selbständigen Übersetzung aus dem Grundtexte veranlasst. Die katholische Kirche hat diese Arbeit als Vulgata kanonisiert, nachdem sie zuerst mit Widerstreben und Misstrauen aufgenommen worden war. Sie steht dem masorethischen Texte am nächsten.

2. Als Unterlage für die Textkritik dienen die Polyglottenbibeln, unter denen die Complutensische die älteste (1513—17), die Londoner, die unter Leitung von BRIAN WALTON seit 1657 herausgegeben wurde, die gelehrteste ist. (Band 1—4: hebräischer Text mit Interlinearversion, samaritanischer Pentateuch und samarit. Targum, LXX. mit Varianten, Vulgata, Pesch., ausserdem zu einzelnen Schriften noch weitere Übersetzungen.) Die editio princeps der vollständigen hebräischen Bibel erschien Soncino 1488. Die verbreitetsten Handausgaben sind von v. D. HOOGHT (1705), AHAHN (1832), GTHEILE (1849) herausgegeben.

Die Ausgaben der LXX. gehen entweder auf den Codex Vaticanus (editio Sixtina Rom. 1587) oder auf den Codex Alexandrinus (post Grabe et Lee ed. JJBREITINGER, 4 Bde. Zürich 1730—1732) zurück. Das textkritische Material ist am vollständigsten gesammelt von RHOLMES und JPEARSOONS (5 Bde. Oxford 1798—1827). Am verbreitetsten ist die Handausgabe von TISCHENDORF, welche den Cod. Vat. zu Grunde legt und die Lesarten des Cod. Alex., Ephr. Syr. und Sinaiticus registriert. (1857 mit Kollationen von NESTLE.) LAGARDE's Ausgabe (1. Band Göttingen 1883) ist nicht vollendet. HBSWETE (2 Bde Cambridge 1887/91) lieferte eine gute Handausgabe. Eine kritische Textausgabe der Vulgata ist angebahnt mit Biblia sacra latina V. T. Hieronymo interprete ex antiqu. autoritate in stichos descripta. Ed. init. HEYSE, ad finem perduxit CTISCHENDORF. 1873. Zur Aufgabe vgl. ENESTLE, Marginalien 1893: Ein Jubiläum der lat. Bibel. — Dem jetzigen Stande der Forschung entspricht die unter Leitung von KAUTZSCH seit 1891 erscheinende Übersetzung des A. T. Nachhaltig ist die Textkritik unter methodischer Ausnutzung der Quellen gefördert durch JWELLHAUSEN (Der Text der Bücher Samuelis 1872) und CCORNILL (Das Buch des Propheten Ezechiel 1886).

Zur Geschichte und Methode der Textkritik vgl. BLEEK-WELLHAUSEN⁵ § 247—270. KLEINERT S. 70 f. CORNILL § 49—53.

§ 20. Zur Geschichte der ATlichen Kritik.

Der Zaun der Überlieferung, mit welchem die jüdische Theologie den hebräischen Kanon umgeben hatte, wurde zuerst von der Textkritik durchbrochen, mit welcher Hand in Hand litterarische Untersuchungen gingen. Durch Einsicht in die Zusammensetzung der einzelnen Schriften und Scheidung ihrer Quellen wurden die geschichtlichen Verhältnisse, welchen die biblischen Bücher entstammen, deutlich. Das Aufblühen der semitischen Linguistik eröffnete neue Fundgruben für die Ermittlung des Sinns und die Erkenntniss des Sprachgeistes. Die Religionsgeschichte lehrte das A. T. als Sammlung einer heiligen Nationallitteratur ohne dogmatische Vorurteile würdigen.

Das Ergebniss dieser wissenschaftlichen Bewegung, welche Deutschland, Frankreich, Holland, England, Nordamerika wetteifernd fördern, hat zu einer weitgehenden grundsätzlichen Übereinstimmung in der Abschätzung der Quellen geführt und die dogmatische Beurteilung des A. T., wie sie von der jüdischen Theologie übernommen worden war, zurückgedrängt.

1. Unter den Kirchenvätern hat namentlich Hieronymus eine Fülle von Überlieferungsstoff in den Einleitungen zu seinen ATlichen Kommentaren (in erster Linie Prologus galeatus zum Königsbuch, Epistola ad Paulinum) zusammengetragen. Das grundlegende Werk für die Einleitung lieferte in glänzender Darstellung mit umfassender Sachkenntniss der Oratorianer RSIMON: *Histoire critique du vieux testament*. Paris 1678. Ihm hatte SPINOZA vorgearbeitet, der in seinem *Tractatus theologico-politicus* (1670 c. 7 — 10) „die Bibel als historisches Produkt, als Niederschlag einer aus der Analyse der uns erhaltenen Dokumente zu eruirenden Litteraturgeschichte“ auffasst. Erweitert wurden diese Untersuchungen durch die Arbeiten vorwiegend holländischer Gelehrten für die semitische Philologie, deren Ergebnisse in den Polyglotten (§ 19:) vorliegen. Epochemachend wurde sodann die erste scharfsinnig durchgeführte Quellenscheidung der Genesis in verschiedene *mémoires* durch ASTRUC (1753). HERDER endlich lehrte das A. T. nach seinem religiösen, ästhetischen und nationalen Charakter geschichtlich verstehen.

2. Der jetzige Stand der ATlichen Einleitung hat zur Voraussetzung den Gegensatz zweier Richtungen, welche seit den ersten Bethätigungen einer von der Dogmatik unabhängigen Kritik

sich bekämpft haben. Sie treten zuletzt am weitesten auseinander bei DE WETTE und HENGSTENBERG. Jener wies in seinem Erstlingswerke „Beiträge zur Einleitung in das A. T.“ (1806/7) der weiteren Forschung den Weg. Dieser unternahm es, die synagogale Überlieferung als geschichtlich zutreffend und religiös verbindlich hinzustellen, indem er die beiden Testamente „ver-einerleite“. Unabhängig von ihm von gleichen Grundanschauungen ausgehend suchte JCHKHOFMANN neue heilsgeschichtliche Verklammerungen zwischen Verheissung und Erfüllung (der Schriftbeweis² 2 Bde. 1857 f.). In grossem Wurf hat dagegen HEWALD in der Geschichte des Volks Israel (7 Bde.³ 1864 f.) mit der litterarischen Kritik die historische Darstellung verbunden. Seine Grundanschauung, dass die priesterliche Litteratur der Überlieferung gemäss älter sei als die prophetische, wurde nach Anregungen von EREUSS und WVATKE durch KHGRAF und AKUENEN angefochten, während sie ADILLMANN (Erklärung der Genesis [61893] des Exodus, Leviticus [1880], von Numeri, Deuteronomium, Josua [21886]) aufrecht erhält. Ihren Höhepunkt erreicht die von Reuss angebaute Auffassung in JWELLHAUSEN's erfolgreichen Arbeiten (Geschichte Israels I 1878; die späteren Auflagen unter dem Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels [31886] die Komposition des Hexateuchs 1889). Vgl. weiteres bei BLEEK-WELLHAUSEN⁵ § 271 f. CORNILL § 6. WBAUDISSIN, Der heutige Stand der ATlichen Wissenschaft 1884. Den Zwecken der ATlichen Forschung dient STADE's Zeitschrift für ATliche Wissenschaft (seit 1881).

2. Die historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament.

§ 21. Die Geschichte des Kanons.

Der NTliche Kanon besteht aus 27 Schriften, welche ursprünglich zwei Sammlungen bildeten, τὸ εὐαγγέλιον und ὁ ἀπόστολος. Die Bestandteile des Kanons galten der Kirche als Offenbarungsurkunden; an ihrem Inhalte hat sich die christliche Lehre und die christliche Sitte zu beglaubigen, sie geben dem christlichen Kultus seinen spezifischen Gehalt. Insofern ist sowohl die Geschichte des Kultus als auch die Dogmengeschichte an der Geschichte des Kanons beteiligt. Dieselbe geht jedoch in keiner von beiden auf, sondern ist ihre Voraussetzung; denn der Bestand der urchristlichen Litteratur, welchen die Kirche als Kanon ausson-

derte, behauptet seine Eigenart für die Entwicklung der christlichen Lehre und des Kultus als Richtung gebende litterarische Einheit. Die Geschichte des Kanons hat den Prozess zu ermitteln, durch welchen die Aussonderung und Wertung der Schriften, die als das N. T. dem A. T. bei- und übergeordnet wurden, sich vollzog und behauptete. Sie untersucht die litterarische und kultische Benutzung der NTlichen Bücher, ihre Bezeugung durch die Kirchenväter, die Begründung ihrer Autorität.

1. Über Begriff, Benennung und Teile des Kanons vgl. § 8 2. 3. Die NTlichen Schriften sind entstanden als Bestandteile der urchristlichen Überlieferung und haben ihre Autorität durchgesetzt als die treuesten und zuverlässigsten Urkunden über das Werk Christi und die Begründung der christlichen Wahrheiten. Nicht die litterarische Unproduktivität der nachapostolischen Zeit — die eine historische Fiktion ist — sondern das Bedürfniss, das Wesen des Christentums rein darzustellen im Gegensatze zu der ethnisirenden Mysterienweisheit des Gnosticismus und den enthusiastischen Rückbildungen des Montanismus, entkleidete sie des Charakters von Privat- und Gelegenheitsschriften und erhob ihre Bedeutung über die Linie von öffentlich gebrauchten Erbauungsbüchern. Sie legte ihnen die Autorität der Männer bei, welche in der ersten und zweiten Generation des Christentums als klassische Zeugen durch ihr persönliches Eintreten und ihre Aussagen die Berufung auf schriftliche Aufzeichnungen überflüssig machten. Bei der Aussonderung wurde Stellung genommen zu den Ansprüchen einer Litteratur, welche gleichfalls in Verbindung mit der urchristlichen Propaganda entstanden teils gnostischen Charakters war, teils dem Unterhaltungsbedürfnisse und der frommen Neugier diene. Es wurde der Unterschied von kanonischen und apokryphischen Schriften festgelegt. Das innere Recht dieser Scheidung erhellt nicht nur aus dem Charakter der Apokryphen, sondern auch aus der Thatsache, dass die Kirche Schriften kanonisierte, auf welche sich als auf geschriebenes Gotteswort der Gnosticismus bereits berufen hatte, als innerhalb der Kirche die Berufung auf die mündliche Überlieferung noch als ausschlaggebend galt. Die Kirche erwählte sich daher nicht gerade diese Schriften zu Autoritäten, sondern sie brachte die ihnen zustehende Autorität zur kirchlichen Geltung. Ihr Kampf mit dem Gnosticismus wird nicht von der Frage nach der Kanonicität, sondern nach der rechten Schriftauslegung der kanonischen Bücher

bestimmt. Die Kanonbildung erscheint demgemäss nicht als ein Bruch mit der kirchlichen Überlieferung, sondern als eine durch die Lebensbedürfnisse der Zeit, in welcher die klassischen Zeugen ausgestorben waren, bewirkte Sicherung derselben.

2. Abgesehen von der Kirchengeschichte des Eusebius sind die Ketzerbestreitungen des 2. und 3. Jahrhunderts die Hauptquellen für die Erkenntniss des Prozesses der Kanonbildung. Ihre Aussagen werden ergänzt durch die Schriftbenutzung der Häretiker, der Bestreiter des Christentums (Celsus, Porphyrius, Julian u. s. w.), durch die ältesten Übersetzungen und die Kanonverzeichnisse (fragmentum Muratorianum etc.). Irenäus zeigt, dass die „heilige Vierzahl der Evangelien“ und die Hauptbestandteile des instrumentum apostolicum kanonisches Ansehen hatten. In der kurzen Spanne Zeit zwischen ihm und zwischen Justin, der trotz seiner Vertrautheit mit den evangelischen Stoffen und seiner Beziehungen zu sonstigen NTlichen Schriften eine kirchlich anerkannte Autoritätsliteratur nicht kennt, sind die entscheidenden Schritte zur Kanonisierung geschehen. Welche Thatfachen im Einzelnen ihr zu Grunde liegen, inwieweit Kompromisse, Austausch von Schriftensammlungen oder einfache Übernahme des Thatbestandes massgebend waren, ist nur vermutungsweise festzustellen. Die reichsten Nachrichten über die Motive der Kanonisierung bietet Eusebius sowohl in den Ergebnissen eigener Forschung (H. E. 3 3. 24. 25. 37), als auch in den Referaten über patristische Urteile dar. Auf Grund seiner Mitteilungen lassen sich sowohl die schwankenden Urteile über einzelne Bestandteile des Kanons als auch der Kanonbestand einzelner Kirchenprovinzen kontroliren. Er bestätigt zugleich, dass es innere und geschichtliche Gründe waren, die für die Begründung der Kanonisierung massgebend wurden. Die wichtigsten derselben sind die Anerkennung der apostolischen Abfassung der Schrift, der kultische Gebrauch in Gemeinden, welche durch die ordnungsmässige Nachfolge ihrer Bischöfe die Bürgschaft für eine zuverlässige Überlieferung geben, der Inhalt der Schrift, ihre Benutzung bei kirchlichen Schriftstellern. Als inspirirt, d. h. als Erzeugnisse des heiligen Geistes gelten die Schriften, bei denen diese Kriterien zutreffen. Dies ist eine selbstverständliche Voraussetzung, welche keinen unterschiedlichen Charakter beilegt; denn inspirirt ist jede Schrift und jede Leistung, welche sich als christlich beglaubigt. Ein Charisma der litterarischen Produktion kennt aber

das N. T. nicht (I Kor. 12 6f.) Die Inspiration wird demgemäss auch nicht als besonderes Merkmal der Kanonicität geltend gemacht. Eusebius unterschied auf Grund seiner Kriterien zwei Klassen von Schriften, die Anspruch auf kanonische Geltung erheben dürfen. Die erste (*τὰ ὁμολογούμενα*) ist als kanonisch in unbestrittener und allgemeiner Geltung, die zweite (die *ἀντιλεγόμενα* und *νόθα*) ist mehr oder weniger entschieden hinsichtlich der Kanonicität theils überhaupt, theils in einzelnen Kirchenprovinzen angezweifelt. Zu letzteren gehören einerseits der Hebräerbrief, die Apostelgeschichte, der Jakobusbrief, der II Petrus, Judas, II. III Johannesbrief, andererseits Schriften, welche schliesslich nicht in den Kanon aufgenommen sind, der Hirt des Hermas, der Brief des Barnabas, die Apostellehre, Akten des Paulus, Apokalypse des Petrus. So giebt das älteste Verzeichniss kanonischer Schriften, das im fragmentum Muratorianum vorliegt, und der Kanon des Eusebius ein in wichtigen Momenten ähnliches Bild von dem festen Bestande und den fliessenden Grenzen des Kanons. Eine endgiltige Entscheidung über die Zahl der kanonischen Schriften wurde im Morgen- und Abendlande durch kirchliche Autorität herbeigeführt. Im Abendlande macht sich früher das Bedürfniss einer schärferen Abgrenzung geltend, als in der Kirche des Ostens. Das Schriftprinzip der Reformation, das von den Reformatoren selbst in ausschliesslich religiösem Interesse zur Geltung gebracht wurde, bewirkte, dass die geschichtlich geforderte Unterscheidung von Graden des Kanonischen wieder zur Geltung kam. Sie führte in ihrer Konsequenz zur kritischen Feststellung des Prozesses der Kanonbildung.

Danach unterscheidet die Geschichte des Kanons drei Perioden; die Zeit der Bildung des Kanons (1.—5. Jahrhundert), die Zeit der „liturgisch-traditionellen“ Benutzung (6.—15. Jahrhundert), die Zeit der „dogmatisch-kritischen“ Erörterung (von der Reformation bis zur Gegenwart).

3. Die Grundsätze für die Prüfung des Kanons sind dadurch gegensätzlich bestimmt, dass die Frage nach der Inspiration der kanonischen Schriften im Interesse der Sicherung ihrer Autorität aus dem geschichtlichen Zusammenhange gelöst und zu einer dogmatischen geworden ist. Allein die dogmatische Ausbildung einer Lehre von dem besondern wunderbaren Ursprunge der kanonischen Schriften erreicht ihren Zweck nicht. Vor einer falschen

Schriftbenutzung schützte sie nur dann, wenn nicht nur die Entstehung der Schriften, sondern auch ihre Erhaltung unter besonderer wunderbarer Behütung stünde, und die Schriftauslegung selbst eine inspirierte wäre. Beides ist durch die Verschiedenheit der Textüberlieferung, die Übersetzungsfehler, die streitigen Erklärungen ausgeschlossen. In Würdigung dieser Schwierigkeiten hat HOFMANN in seinem Werke: Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht (I 1862) die Ansicht durchzuführen unternommen, in dem Ursprunge der NTlichen Schriften selbst läge die Tendenz zu einem heiligen Codex des Glaubens. Dies erweise die Beschaffenheit der Schrift und der in ihr nachweisbare Organismus der Glaubenswahrheiten. Hofmann's Ansicht ist ein historisches Hysteron-Proteron. Der Charakter der NTlichen Schriften und die Geschichte des Kanons beweisen, dass weder die Autoren bei Abfassung ihrer Schriften von der Absicht geleitet waren, Bestandteile eines Kanons zu liefern, noch ihre Schriften von Anbeginn als kanonische angesehen und gebraucht worden sind. Die kanonische Würde der heiligen Schriften ist daher allein durch historische Kritik festzustellen und durch den Erweis des *effectus historiae* (Conf. Aug. 20) in Geltung zu erhalten. Die Ausbildung einer dogmatischen Kanonik, wie sie zuerst Joh. Gerhard an die Spitze der Glaubenslehre stellte, verschleiert den Thatbestand.

Zur Geschichte und Litteratur: Die Stoffe für die Kanongeschichte sammelte KIRCHHOFFER, Quellen-sammlung zur Geschichte des NTlichen Kanons bis auf Hieronymus (1842). AHCARTERIS, Canonicity 1880. AHILGENFELD, Novum Testamentum extra canonem receptum. 4 Bde., seit 1876 in 2. Aufl. Die Apokryphen hat nach FABRICIUS (Codex apocryphus Novi Testamenti.* 3 Vol. 1719) JCTHILO (I 1832 mit ausgezeichnetem Kommentar) und CTISCHENDORF (Evangelia.* 1876. Acta 1851. Apocalypses apocryphae 1866) herausgegeben. Die ausserkanonischen Parallelen zu den Evangelien sammelte ANGER, Synopsis (1822). ARESCH, Agrapha, ausserkanonische Evangelien-Fragmente 1886 (TU V, 4). Zusammenfassende Darstellungen der Kanongeschichte lieferten CREDNER (herausgegeben von VOLCKMAR. 1860), WESTCOTT (A general survey of the history of the canon of the N. T.⁵ 1881), SCHMIEDEL (in ERSCH und GRUBER, Sect. II 32 309 f. 1883). SEMLER hat das Verdienst, die historisch-kritische Forschung durch den Nachweis von dem allmählichen Werden des Kanons in Fluss gebracht zu haben (Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons 1771—75). CREDNER in seinen Beiträgen, HILGENFELD, VOLCKMAR, OVERBECK, SCHOLTEN, AUBÉ haben die Forschung bereichert und fortgeführt. Der jetzige Stand der Forschung ist durch den Gegensatz von THZAHN (Forschungen zur Geschichte des NTlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur, seit 1881 4 Bde., Geschichte des NTlichen

Kanons. Bd. 1. 2. 1889 f.) und AHARNACK (Der angebliche Evangelienkommentar des Theophilos von Antiochien [TU I, 4]. Das N. T. um das Jahr 200. 1889) bestimmt. ZAHN ist in seinen, durch gediegene Gelehrsamkeit ausgezeichneten Arbeiten der Historiker für Hofmanns Prinzipien. Er ist bestrebt, den festen Bestand und die Anerkennung des Kanons über die Zeit des Irenäus möglichst weit zurückzurücken. HARNACK sucht den Nachweis zu führen, dass vor 170 keine NTliche Schrift analog dem A. T. citirt sei. Von grundsätzlicher Wichtigkeit für die Ergebnisse ist die Wertung litterarischer Beziehungen. Die beiden Fragen sind streng zu scheiden: lässt sich die Kenntniss einer NTlichen Schrift nachweisen? und: folgt aus der Kenntniss ihre kanonische Geltung für den sie benutzenden Schriftsteller? Um die Klarlegung der kanonischen Bestände in den einzelnen Kirchenprovinzen haben sich HOLTZMANN und WEISS in ihren Einleitungen ins N. T. Verdienste erworben. Vgl. die Litteratur zu § 24. Das Material für die Forschung ist durch manche neue Funde bereichert, unter denen insbesondere die *διδαχή* (HARNACK in TU II, 1. 2) und die Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus (herausgegeben von HARNACK 1893 in TU IX, 2) lebhaftere Verhandlungen veranlasst haben.

§ 22. Die spezielle Einleitung in das Neue Testament.

Die Untersuchung der einzelnen Bestandteile des NTlichen Kanons richtet sich auf die geschichtlichen Bedingungen ihres Ursprungs, ihren Inhalt, ihre Bedeutung für das Ganze, dem sie angehören, und die Gründe ihrer Gruppierung. Sie liefert damit die Probe für die Zuverlässigkeit der Überlieferung der christlichen Glaubensgedanken und beschafft die Mittel für die Erkenntniss der Geschichte des Urchristentums. Ihr Ziel ist, die Lage und die Bedingungen zu ermitteln, unter denen die ersten Leser der kanonischen Schriften sie empfangen und benutzten. Die Entwicklung der Einleitungswissenschaft ist durch die Ansätze der Schule F. Ch. Baur's bedingt.

1. Ergäbe die Geschichte des Kanons ein festes Prinzip der Abstufung und eine übereinstimmende Anordnung der NTlichen Schriften, so würde die spezielle Einleitung davon auszugehen haben. Allein es lässt sich aus ihr nur eine Gruppierung der Schriften, bei der die Rücksicht auf Inhalt und Verfasser massgebend war, nachweisen. Es stehen zusammen das Vierevangelienbuch, die Paulusbriefe, die katholischen Briefe, denen die Apostelgeschichte wie eine geschichtliche Einleitung beigeordnet ist. Innerhalb der einzelnen Gruppen schwankt die Anordnung. Ob geschichtliche oder innere Gründe darauf wirkten, ist schwer

zu bestimmen. Einzelne Stücke, die Apostelgeschichte und besonders der Hebräerbrief wechseln in den Handschriften am häufigsten den Platz. Auch die Folge der Gruppen weicht ab. Das Buch der Paulinen und der katholischen Briefe streiten sich um die erste Stelle. Die Apostelgeschichte steht meist bei den letzteren. Die am längsten umstrittene Apokalypse tritt wie eine Zugabe an den Schluss.

In Anbetracht dieses Sachverhalts ist die Anordnung der Einleitung von der Fassung der Aufgabe aus zu bestimmen. Seit SCHLEIERMACHER ist es üblich geworden, die Paulusbriefe in die erste Reihe zu stellen. Ihre Überlieferung galt als die sicherste, ihre geschichtlichen Bedingungen erschienen am durchsichtigsten. Dagegen steht jedoch die Thatsache, dass das Vierevan-gelienbuch die ältesten Bestandteile der christlichen Überlieferung enthält und zuerst als kanonische Autorität angesehen worden ist. Es entspricht daher der geschichtlichen Entwicklung, wenn die Disziplin, welche in das Verständniss der NTlichen Litteratur einführt, die Evangelien zuerst untersucht. Auch das vierte kann nicht ohne die drei ersten nach seiner Eigenart verstanden werden. Ihnen hat das Paulusbuch zu folgen, diesem das Buch der katholischen Briefe, bei dem der Unterschied der Homologumena und Antilegomena in Betracht kommt. Die Apostelgeschichte und die Apokalypse stehen für sich. Jede andere Gruppierung lenkt das Interesse von dem sachlichen Inhalt und der geschichtlichen Bedeutung der Schriften mehr auf die Individualität des Schriftstellers. Die Erkenntniss der Gattung der Schriften, die rhetorisch-ästhetische Prüfung, kommt nicht zu ihrem Recht.

Ganz entgegengesetzt gestaltet sich die Einleitung, wenn sie zugleich einen Neubau der Geschichte des Urchristentums bei ihren litterarischen Untersuchungen anstrebt (§ 16 1). Sie geht dann von Ergebnissen der Kritik aus, die erst durch ihre Arbeit beschafft werden sollen. Damit läuft sie Gefahr, an die Stelle einer sachlichen Orientirung ein wissenschaftliches Bekenntniss zu setzen. So lange daher nicht annähernd übereinstimmende Ergebnisse der Kritik gewonnen sind, ist es auch hier methodisch angezeigt, die Einleitung als untersuchende Disziplin, die den kritischen Unterbau für die geschichtlichen Wiederherstellungsarbeiten vermittelt, streng von den darstellenden Disziplinen, welche eine Gesamtanschauung voraussetzen, zu sondern. Sie

hat ihre Aufgabe erfüllt, wenn sie die Thatsachen und den Problemstand verstehen lehrt, und wird nur so dem Wesen kanonischer Litteratur gerecht. Der Kanon ist eben nicht als Geschichtsbuch gesammelt. Quelle für die Geschichte des Urchristentums kann er erst sein, wenn er als Religionsquelle geschichtlich gewürdigt worden ist.

2. Die Behandlung der Einleitung als litterarische Darstellung der Entwicklung des Urchristentums, wie sie auf Grund seiner unermüdlichen Arbeit HILGENFELD am konsequentesten durchgeführt hat, ist durch die Kritik BAURS veranlasst. Er unternahm es, in seinen Forschungen über Paulus und über die Evangelien nachzuweisen, dass die NTlichen Schriften der Niederschlag eines Prozesses seien, in welchem die entgegengesetzten Kräfte des Judenthums und des Heidenthums sich allmählich ausgeglichen hätten. Durch litterarische Kritik gewann er das Material, auf die einzelnen Wendepunkte dieser Entwicklung die NTlichen Schriften zu verteilen. Den Gesichtspunkt der Verteilung gab ihm die Feststellung der Tendenz der Schrift, nach welcher sie in eine bestimmte Entwicklungsreihe eingeordnet werden konnte. In der Apokalypse und dem Jacobusbriefe einerseits, dem Galaterbriefe andererseits erkannte er das weiteste Auseinanderklaffen des Gegensatzes, in dem Johannesevangelium seine schliessliche Begleichung. Was dazwischen liegt, diene der Vermittlung der Gegensätze, in der das übermächtige Judenthum und das haltsuchende Heidenthum sich in die Hände arbeiteten. Die Frucht dieser tiefgreifenden wissenschaftlichen Bewegung, welche Baur eröffnete und leitete, war die übereinstimmende Anerkennung der Authentie der vier grossen Paulinen. Betreffs der übrigen Schriften blieben die Ansätze und die Gruppierung schwankend. Die Grundanschauung, der unterstellte unversöhnliche Gegensatz zwischen Paulus und den Zwölfen, der zu einem Kampfe geführt habe, in dem der Heidenapostel unterlag, wurde durch die Antikritiken allmählich aus den Fugen gebracht. Die entscheidende Wendung dazu gab ARITSCHLS Geschichte der altkatholischen Kirche² (Bonn 1857). Er wies die breite Basis des urchristlichen Gemeinguts in den NTlichen Schriften auf, welche eine allmähliche Krystallisierung des Gemeinchristlichen aus ursprünglichem Widerstreit der Prinzipien ausschliesst. Mächtig angeregt aber wurde durch Baur's Thesen auf allen Punkten die litterarische

Kritik und die exegetische Erörterung, gleich erfolgreich für Schüler wie für Gegner des Tübinger Meisters. Die jetzige Problemstellung ist durch seine Anregung wesentlich bedingt, trotzdem die Frage, ob eine Schrift dem Heiden- oder dem Judenchristentum zuzuweisen ist, aufgehört hat die Debatte zu bestimmen.

Die kritische Untersuchung der synoptischen Evangelien hat die Aufgabe, die Ursachen der Übereinstimmung und der Abweichungen der in ihnen aufbehaltenen Überlieferung zu ermitteln. Die Frage ist durch den Lessing-Götzeschen Streit angeregt und durch EICHHORNS Vermutung, dass ein Urevangelium als Wurzel den synoptischen Verzweigungen zu Grunde liege, in Fluss gebracht worden. Gegen Eichhorns überkünstlichen Lösungsversuch richteten sich fast gleichzeitig GIESELER durch Geltendmachen der geschichtlichen Bedingungen der evangelischen Überlieferung und SCHLEIERMACHER in seiner Analyse des Lucas in einzelne „Diegesen“. Im Gegensatze zu diesen Annahmen voller freier Bewegung in dem evangelischen Krystallisationsprozess wurde durch Nachweis des litterarischen Verhältnisses von Marcus zu den beiden Partnern in diesem Evangelisten oder auch in einem ihm zu Grunde liegenden Urmarcus die älteste Evangelienschrift festzustellen versucht (WILCKE, WEISSE, EWALD), andererseits auf die dem Matthäus und Lucas eigentümlichen Stoffe, in welchen selbständige Quellen erkennbar sind, die Aufmerksamkeit gerichtet (WEISSÄCKER). In der Bestimmung der so sich ergebenden Quellenverhältnisse haben besonders BWEISS, HHOLTZMANN, VOLCKMAR, BEYSCHLAG eindringend gearbeitet. Dagegen halten HILGENFELD, HOLSTEN u. a. an der Priorität des Matthäus fest. Dieser ist nach HOLSTEN von Marcus verkürzt worden, was dem Lucas die Anregung gab, den von Marcus nicht ausgenutzten Überschuss des ersten Evangelisten litterarisch „als prinziploser Unionspauliner“ auszumünzen. So ist auf verschiedene Weise das synoptische Problem litterarisch zu lösen versucht worden, ohne dass auf irgend einem Punkte sichere Ergebnisse erzielt worden sind. Es bleibt die Aufgabe, durch Heranziehen der ausserkanonischen Parallelen und die erneute Untersuchung des Verhältnisses der kanonischen Evangelien zu der urchristlichen Evangelienüberlieferung die Forschungsbasis zu erweitern. ANGERS Synopse hat die Stoffe in erster Hinsicht übersichtlich geordnet. Ferner ist im Auge zu

behalten, dass die Evangelien nicht in geschichtlichen, sondern in religiösen Interessen die Nachrichten über Jesu und sein Werk darstellen.

Die Rätsel des Johannesevangeliums halten die Forschung in Spannung. BAUR hatte nach BRETSCHNEIDER die Authentie eindrucksvoll bestritten. Seine Annahme einer unüberbrückbaren Kluft zwischen dem Logosbuche und den Synoptikern ist durch LUTHARDT, GODET, WEISS als unzureichend begründet erwiesen. Die Frage nach den geschichtlichen Beziehungen sowohl zum A. T. als auch zu dem jüdischen (Philo) und ethnischen Hellenismus (THOMA) und zum Gnosticismus (HILGENFELD) wird verschieden gewertet, ebenso das Gewicht der geschichtlichen Daten. Auch die Frage nach der Einheit des Buchs ist verneint worden (ASCHWEIZER, WENDT). Für die Authentie fällt vor allem ins Gewicht der durchaus eigenartige Sprachcharakter, dessen echt hebräischer Aufbau fast frei von Hebraismen ist, die autoritative Freiheit in der Benutzung und Erweiterung des synoptischen Überlieferungstoffs, die ATliche Formulierung der Messiasidee trotz des Logosprologes.

Die Untersuchung über die Apokalypse ist in ein neues Stadium getreten durch den Versuch von Quellenscheidungen, welche in verschiedener Weise von VÖLTER, FISCHER, SPITTA und ERBES durchgeführt worden sind. Für die Einheit des Buchs ist BEYSLAG und besonders WEISS in seiner textkritischen Erklärung eingetreten.

Das geschichtliche Dunkel des Ursprungs der Petrusbriefe, des Judas- und Jacobusbriefs bietet Raum für die mannigfachsten Hypothesen. Demgemäss schwanken die Ansätze. Entscheidend ist für die Schätzung des Jacobus- und des ersten Petrusbriefs die Beurteilung ihres litterarischen Verhältnisses zu den Paulusbriefen, für den zweiten Petrus- und den Judasbrief die Bestimmung der Priorität und Vergleichung der Quellen. Der Versuch SPITTAS, den Judasbrief als Excerpt des zweiten Petrusbriefs zu erweisen, hat nicht durchgeschlagen.

Während durch die Schule Baur's die Frage nach der Authentie des Johannesevangeliums zum Brennpunkt der NTlichen Kritik geworden war, wird jetzt die paulinische Litteratur und die Apostelgeschichte von neuen Gesichtspunkten aus behandelt. Den Anstoss dazu hat LOMAN nach den Vorspielen von BRUNO BAUER und HAVET gegeben. STECK hat die Kritik fort-

geführt, PIERSON und NABER, VÖLTER u. a. arbeiten mit den Mitteln der Interpolationskritik auf gleiche Ziele hin. LOMAN wendet die Grundsätze der Darwinschen Descendenztheorie auf das geschichtliche Werden der NTlichen Litteratur an. Er sucht nachzuweisen, wie aus dem Nebel des Aberglaubens sich allmählich der grundsätzliche Gehalt im geistigen Daseinskampf abklärt. Von diesem Standpunkte aus erscheint das Legendenhafte als das Ursprünglichste; die Apostelgeschichte ist zuverlässiger, als die paulinischen Briefe, welche sämtlich als pseudonyme Litteratur anzusehen seien. Betreffs ihres Bestandes teilen sich bei den in dieser Richtung Arbeitenden die Ansichten darüber, ob sie Pseud-epigrapha aus einem Gusse oder ob sie aus Fragmenten zusammengeschmiedet seien. Damit sind die Ergebnisse der Tübinger Kritik, welche namentlich durch HOLSTEN und PFLEIDERER für den Paulinismus fortgeführt worden ist, geradezu umgekehrt. Übrigens wird der Quellenwert der Apostelgeschichte auch sonst durch die von verschiedenen Standpunkten ausgehenden Arbeiten von NÖSGEN und von HHOLTZMANN namentlich in dem paulinischen Teile günstiger beurteilt. Auch die Neigung, die Thessalonicherbriefe und den Colosserbrief zu den paulinischen Homologumena zu rechnen, hat sich verstärkt. Am meisten umstritten bleiben der Epheserbrief und die Pastoralbriefe.

Die neueste Antikritik der Tübinger Schule scheitert an der Unmöglichkeit, die paulinischen Briefe in die geschichtliche Entwicklung der nachapostolischen Zeit einzureihen. Dazu verkennt sie die Thatsache, dass in religiösen Bildungen die Kraft der Persönlichkeit den Ausschlag giebt. Leistungen, welche in kontrolirbarer Weise überliefert sind und die unableitbare Eigenart geistigen Lebens widerspiegeln, lassen sich nicht erdichten. So ist auf fast allen Punkten der NTlichen Kritik die Arbeit noch fern von einer Vulgata wissenschaftlicher Überlieferung. Diese kann sich erst durchsetzen, wenn die Grenzen des wissenschaftlich Feststellbaren (§ 55 4) streng und klar von den Hypothesen, welche den Zusammenhang und das Werden der litterarischen Bruchstücke der urchristlichen Litteratur herzustellen beabsichtigen, geschieden werden. Nicht von einer Gesamtanschauung, sondern von der Induktion ist auszugehen, welche nicht nur die litterarischen Beziehungen, sondern auch den Sprachcharakter, die Lebensbedingungen und die Missionsaufgaben der urchristlichen Litteratur in möglichster Vollständigkeit ermittelt. Ihr

Ergebniss ist die Erkenntniss der Eigenart des NTlichen Schrifttums, welches die geschichtliche Begründung für das Recht der Kanonicität giebt (HEINRICI, Die urchristliche Überlieferung und das N. T. Theologische Abhandlungen für CWEIZSÄCKER. 1893. S. 323 f.).

Zur Litteratur der Spezialforschung: Die wissenschaftlichen Verhandlungen über die Fragen der NTlichen Kritik lassen sich aus den theologischen Studien und Kritiken, den Tübinger theologischen Jahrbüchern, HILGENFELDS Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, der Theologischen Tijdschrift und dem Theologischen Jahresbericht (HHOLTZMANN) erheben. Zur Tübinger Kritik vgl. CHASE, Die Tübinger Schule (1855). UHLHORN in JDTh. 1858, S. 280 f. BAUR, Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart (1859). Zu Johannes vgl. ESCHÜRER, Über den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage (1889), zu den paulinischen Briefen HEINRICI, Die Forschungen über die paulinischen Briefe (1886). JGLOËL, Die jüngste Kritik des Galaterbriefes (von STRACK) auf ihre Berechtigung geprüft (1890). Die Litteratur zu den einzelnen Schriften ist gebucht in HAWMEYERS kritisch-exegetischem Kommentar über das N. T., dessen neuere Auflagen von BWEISS u. a. bearbeitet sind, dem Kurzgefassten Kommentar zu den heiligen Schriften des A. und N. T. von STRACK und ZÖCKLER (seit 1886), dem Handkommentar zum N. T. von HHOLTZMANN u. a. (1889 f. ² seit 91). Vgl. § 37 2. Einzelkommentare bei HAGENBACH zu § 56.

§ 23. Die neutestamentliche Textkritik.

Die erhaltenen Handschriften des N. T. haben ihrer überwiegenden Zahl nach teils liturgischen Zwecken, teils Studienzwecken gedient. Die Textgestalt, die in ihnen vorliegt, ist in der Hauptsache übereinstimmend. Die Abweichungen erklären sich meistens aus der Art der Vervielfältigung, sind aber auch bisweilen durch bewusste Eingriffe in den Text veranlasst. Ein wörtlich übereinstimmender Text ist in Folge der Kanonisierung und des liturgischen Gebrauchs der Schriften zwar bisweilen als Bedürfniss empfunden, aber nicht durchgesetzt worden. Die Quellen für die Herstellung eines kritischen Textes sind ausser den Handschriften die Übersetzungen aus dem Originale, die Citate bei den Kirchenvätern und die Scholien. Die methodische Benutzung der Quellen hat die Kenntniss des antiken Bücherwesens und der Geschichte des Textes, also der Art seiner Überlieferung und der Versuche seiner Rezension zur Voraussetzung.

1. Das theologische Interesse der Textkritik liegt in der Wichtigkeit, welche die h. Schrift als Offenbarungsurkunde besitzt. Ihr Ziel ist möglichste Annäherung des Textes an den

Archetypus. Dasselbe kann nur verfolgt werden durch Feststellung der verschiedenen Formen des überlieferten Textes und ihrer lokalen, technischen und sachlichen Ursachen. Die alte Kirche nahm in der Zeit der Kanonbildung die Aufgabe einer Textrezension nicht in Angriff. Sie hielt dieselbe durch den Thatbestand für erledigt. Irenäus, der die Schrift als Autorität für die *γνώσις ἀληθῆς* neben der „Lehre der Apostel“, der alten allgemeinen Kirchenverfassung und der „Nachfolge“ der Bischöfe zur Geltung bringt, äussert sich darüber (IV 8 33): *quae pervenit usque ad nos custoditione sine fictione scripturarum tractatio plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens, et lectio sine falsatione et secundum scripturas expositio legitima et diligens et sine periculo et sine blasphemia*. In polemischer Zuspitzung gegen den gnostischen Schriftmissbrauch behauptet er also die Integrität des Inhaltes und des Textes, sowie die zuverlässige Auslegung der Schrift. Dass er nicht ein kanonisches Ansehen des Buchstabens behaupten wollte, zeigt er durch die Anerkennung der Thatsache verschiedener Lesarten (V 30 1). Dass sein Gesamturteil mehr Ausdruck des frommen Wunsches als der Thatsachen ist, beweist seine Forderung, allein für die Erklärung die *σπουδαία καὶ ἀρχαία ἀντίγραφα* gelten zu lassen.

Irenäus ist ein Zeuge dafür, dass zu seiner Zeit die Kirche zwar um eine zuverlässige Überlieferung des NTlichen Textes besorgt war, aber keine Veranlassung sah, besondere Schritte zur Sicherung des Textes zu unternehmen. So liegen denn auch von den NTlichen Schriften nicht nach Anordnung, Form und Inhalt abweichende Rezensionen vor, wie bei ATlichen. Und in der That ist im Verhältniss zu der Zahl der Textabweichungen ihre Bedeutung meist nicht von grosser Tragweite.¹⁾ Dies bestätigen auch Tertullians textkritische Auseinandersetzungen mit Marcion, dessen hart und bitter getadelter Text doch nur sehr bedingt eine eigentümliche Textgestalt aufweist.

Was Irenäus unter „zuverlässigen und alten Abschriften“ versteht, ist aus seinen meist nur in vulgärlateinischer Übersetzung erhaltenen Schriftcitaten nicht mehr zu entnehmen. Eine zwiefache Thatsache aber liegt vor Augen, welche die Sachlage kennzeichnet. Einerseits werden von den Kirchenvätern die Text-

1) VALCKENAER zu Act. 13, 23: *Inter millenas varias lectiones e Codd. N. T. annotatas ne quinquaginta forte reperientur, quae locis diversum sensum induant, qui quidem melior sit illo quem dat lectio vulgata*.

verschiedenheiten anerkannt und beklagt. (Clem. Alex. Strom. IV, 6 S. 490. Origen. in Matth. 19 19: πολλή τῶν ἀντιγράφων διαφορά), andererseits wird der Versuch, eine durchgreifende Rezension vorzunehmen, den der ägyptische Bischof Hesychios und der antiochenische Presbyter Lukianos (beide starben 311) machten, abgelehnt, ja verdammt. Wie dies zu erklären ist, steht dahin. Fürchteten die kirchlichen Autoritäten, durch Förderung gelehrter Rezensionen den Bestand der Textvulgata allzusehr zu erschüttern?

Um so reger waren die patristischen Bemühungen um Erleichterung des liturgischen und erbaulichen Gebrauchs und des Citirens der Schriftworte. Die vier Evangelien wurden nach der Vorarbeit des AMMONIUS durch die zehn Canones des EUSEBIUS in eine Synopse gebracht. EUTHALIUS unternahm eine stichometrische Ausgabe der Paulusbriefe (458), der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe. Auch accentuirte er und zählte die Stichen. Der στίχος ist als Raumzeile von der Durchschnittslänge eines Hexameters (16 Silben) anzusehen. Überhaupt bekunden die stichometrischen Angaben zahlreicher Handschriften, welche den Umfang der einzelnen Schriften am Schlusse angeben, die Einteilungen in *breves* oder τίτλοι und in *capitula* oder κεφάλαια, die ebenso wie die Stichenangaben vielfach abweichen, eine rührige Arbeit zur Erleichterung des Lesens und des Findens. Diese Beigaben haben namentlich die Kursivhandschriften der byzantinischen Kirche. Aus der Stichometrie entwickelte sich die Interpunktion, indem aus Raumersparniss die Stichen nicht mehr abgesetzt, sondern durch Punkte getrennt wurden. Die jetzige Kapiteleinteilung rührt wohl, wie beim A. T., von HUGO A STCARO her. Die sehr unvollkommene und willkürliche Versabteilung hat ROBERT STEPHANUS *inter equitandum* hergestellt und zuerst in seiner Ausgabe von 1551 veröffentlicht.

Liturgische Zwecke veranlassten ferner die Aussonderung von περικοπαί oder ἀναγνώσματα, von denen am Anfang oder Ende der Handschriften ein Verzeichniss (συναξάριον) beigefügt wurde. Die ausgehobenen Lesestücke wurden sodann auch in besondere Bücher zusammengeschrieben, die ἐκλογάρδια oder *lectionaria*, die man je nach ihrem Inhalte εὐαγγελιστάριον und πραξαπόστολος nannte.

2. Der Text des N. T. ist nach GREGORY in mehr als 3000 Handschriften auf Pergament oder Baumwollenpapier er-

halten. Davon sind 88 in Uncialschrift (Majuskeln), etwa 3000 in Kursivschrift (Minuskeln) abgefasst, von denen allerdings die meisten nur Teile des N. T., vorwiegend die Evangelien, enthalten, etwa 400 aber Lektionare, d. h. Zusammenstellungen der Perikopen sind. Die ältesten Majuskeln gehören ins 4. Jahrhundert, die Minuskeln stammen aus dem 9. bis 17. Jahrhundert. Die Mehrzahl der Handschriften bietet den griechischen Text, die Minderzahl gegenstehende oder zwischen die Zeilen geschriebene (interlineare) Übersetzungen. Die Minuskelhandschriften haben in der Regel, abgesehen von den üblichen Einteilungen, auch Inhaltsangaben, Scholien, die am Rande stehen und nicht selten verschiedene Lesarten berücksichtigen. Am Anfange finden sich öfter Einleitungen, am Schlusse neben den stichometrischen auch sachliche Angaben über das Buch und Kundgebungen des Schreibers, gewissermassen als Ornament der bibliographischen Architektur.

Um die Beschaffenheit der Handschriften, besonders auch die Stichometrie richtig zu würdigen, ist die Kenntniss des antiken Buchwesens erforderlich. Die älteren Papyrushandschriften sind verschwunden. Vielleicht dass in Fajum, dem alten Arsinoë, noch einige Bruchstücke auftauchen. Die Pergamenthandschriften, die seit dem 4. Jahrhundert die Papyrushandschriften verdrängten, haben sich widerstandsfähiger bewiesen.

Die Handschriften werden nach dem Orte ihrer Herkunft oder ihrer Aufbewahrung genannt. Seit WETSTEIN sind Buchstaben- und Zahlbezeichnungen üblich geworden, die ein einheitliches System vermissen lassen.

Die Citate der Kirchenväter gestatten eine Kontrolle der Handschriften, insofern sie wörtlich und nicht nach dem Gedächtniss wiedergegeben sind. Allerdings sind sie von den Abschreibern bisweilen dem herrschenden Texte zu Liebe abgeändert, wie dies z. B. bei Augustin sich nachweisen lässt (HHOLTZMANN S. 48). Die Methode ihres Citirens lässt sich mit der Art, wie das A. T. im Neuen herangezogen wird, vergleichen. Oft findet sich das gleiche Citat in abweichender Lesung, wenn es wiederholt benutzt ist.

Von den Übersetzungen kommen diejenigen in Betracht, welche aus dem Grundtexte herstammen und zu einer Zeit angefertigt worden sind, in der sie einen selbständigen Zeugenwert für die Textgestalt ihrer Vorlage besitzen. Hierher gehören

als die ältesten die Peschito und die altlateinische, die im zweiten Jahrhundert entstanden sind, ausserdem als die wichtigsten die übrigen syrischen, die ägyptische, äthiopische, armenische, gothische und die nicht ohne Kritik von Hieronymus hergestellte Vulgata. Es ist ein Verdienst LAGARDES, auf die Bedeutung der alten Übersetzungen für die Textherstellung hingewiesen zu haben. Das in den Scholien steckende Material harrt ebenso wie diese selbst bisher noch der methodischen Beurteilung.

3. Die Thatsache, dass der NTliche Text sowohl in der Grundsprache wie in Übersetzungen handschriftlich sich erhalten und verbreitet hat, fordert eine Vergegenwärtigung der Möglichkeiten, welche beim Abschreiben oder beim Schreiben nach Diktat zu Abweichungen und Verschiedenheiten führen. Im Unterschiede von der Drucklegung gestattet die Vervielfältigung durch Abschrift der Individualität und dem Versehen einen viel weiteren Spielraum. Die Kontrolle der Abschriften ist schwieriger als die Korrektur der Druckbogen. Daher sind von vorne herein bei den Abschriften Sehfehler, Hörfehler, sonstige Inkorrektheiten anzunehmen. Verfärrt der Abschreiber nicht rein mechanisch, so wird bewusst oder unbewusst sein eigenes Wissen, seine Neigung und Gewohnheit in Orthographie und Satzabteilung sich geltend machen. Hat der Abschreiber bestimmte Überzeugungen, ist er gelehrt und vermag er sein „Besserwissen“ der Pietät gegen den Archetypus nicht unterzuordnen, so kommt er in die Versuchung, zu verbessern, zu glossiren, auch zu fälschen. Je unvollkommener aber der Zustand der Archetypen ist — welch' eine Form mögen die ersten Niederschriften des Paulus gehabt haben? — desto stärker ist der Anreiz zu Veränderungen und die Wahrscheinlichkeit von Versehen.

Um über die Abweichungen der Handschriften und ihre Tragweite ein Urteil zu gewinnen, ist vor allem der textkritische Apparat in möglichster Vollständigkeit zu sammeln und zu sichten. Sodann ist nach den äusseren und den inneren Anlässen der Abweichungen zu fragen. Für die Ermittlung der äusseren Anlässe kommt die Feststellung der Herkunft des Quellenmaterials in Betracht. Es ergiebt sich, dass innerhalb bestimmter Kirchenprovinzen die Quellen übereinstimmende Eigentümlichkeiten zeigen. Bei der Frage nach den inneren Anlässen gilt es, wenn sie sachliche Bedeutung haben, durch historische und psychologische Kritik den Bedingungen und Einwirkungen, unter denen

neue Lesungen entstanden, näher zu kommen. Nach diesen Gesichtspunkten gewinnt die Untersuchung, ob Joh. 1 18 ὁ μονογενὴς υἱός oder ὁ μονογενὴς θεός zu lesen ist, oder wie I Joh. 5 7 in den Text gekommen ist, zugleich eine dogmengeschichtliche Tragweite. Soll aus dem textkritischen Apparat ein objektives Bild erhoben werden, so sind die verschiedenen Textformen, die sich ermitteln lassen, mit Rücksicht auf Sinn, Wortlaut und Orthographie in gesonderte Übersicht zu bringen. Auch Irrungen und Schreibfehler sind nicht zu beseitigen. Sie bieten die urkundliche Grundlage für Konjekturen. Aber bei der reichen Überlieferung des NTlichen Textes ist die Konjektur erst dann methodisch berechtigt, wenn der textkritische Sachbestand nach seinem Umfange und seiner Bedeutung erledigend gewürdigt ist.

4. Das Bedürfniss eines rezensirten Textes hat sich allmählich aufgedrängt angesichts der sich erweiternden Kenntniss des textkritischen Materials. Die ältesten Ausgaben begnügten sich mit dem Abdruck einer Handschrift und der gelegentlichen Heranziehung von sonstigen zu Gebote stehenden Quellen. Aus diesen Ausgaben, die Erasmus, Stephanus und der am kühnsten durchgreifende Beza veranstalteten, ging der sogenannte *textus receptus* (1624. 1633) hervor. Dieser erhielt anlässlich der volltönenden Anpreisung der Elzevire zu der 2. Ausgabe (*textum ergo habes nunc ab omnibus receptum, in quo nihil immutatum aut corruptum*) durch das Zusammentreffen mit dogmatischen Interessen nicht nur den Namen, sondern auch ein fast kanonisches Ansehen.

Um die Sammlung des textkritischen Apparats erwarben sich besonders BWALTON in der Londoner Polyglotte (1657), MILL (1707) und WETSTEIN (1751. 52) Verdienste. Auf Grund dieses auch von ihm vermehrten Materials unternahm BENGEI eine Verbesserung des *textus receptus* nach kritischen Grundsätzen (1734). Er unterschied zuerst die Handschriften nach Gruppen (*syzygia*). In grösstem Umfange und in zugespitzter Weise setzte GRIESBACH auf Anregungen SEMMLERS diese Arbeit fort. Er nahm drei Rezensionen des Textes an, die occidentalische, alexandrinische und byzantinische (1775f. 1796f.). Aber der Begriff einer Rezension ist auf die abweichenden Textformen nicht anwendbar. Sein Gegner MATTHAEI stellte diesem zu scharf scheidenden Verfahren einen kritisch revidirten Text aus byzantinischen Handschriften entgegen (1782f.).

Ein vollständiges Loslösen von dem *textus receptus* vollzog sich durch die kritische Arbeit LACHMANN'S. Er stellte sich die Aufgabe, den ältesten Text auf diplomatischem Wege methodisch zu ermitteln. Erreichbar erschien ihm die Herstellung der Textform, die etwa Hieronymus vor Augen gehabt hat, und zwar des Textes in seiner orientalischen Gestalt (1831. 1842 f. vgl. über seine Methode StK. 1830 S. 817 f. 1835 S. 570). Nach ihm haben der Engländer TREGELLES (1844 f.), TISCHENDORF (ed. octava critica maior 1869. 70), WESTCOTT und HORT (1881), letztere in grundlegender Weise, sich um die Herstellung eines zuverlässigen Textes verdient gemacht. Sie unterscheiden einen neutralen, einen westlichen, einen alexandrinischen und einen syrischen Text. Diese Gruppierung erfolgte auf Grund sorgfältigster Erforschung der Textgeschichte, welche zu einer Feststellung der Eigentümlichkeiten der einzelnen Gruppen feste Anhaltspunkte gab. Für die Apokalypse (1890) und die katholischen Briefe (1892) hat BWEISS auf Grund von textkritischen Untersuchungen eine kontrollirbare und fruchtbare Textherstellung gegeben (TU VII, 1, VIII, 3). Die Handausgaben von OVGEBHARDT bringen den jetzigen Stand der Textkritik übersichtlich zur Darstellung. Die Fortarbeit hat auf den gebahnten Wegen die Textform in den einzelnen Kirchenprovinzen aus den erweiterten Quellen zu sicherer Erkenntniss zu bringen, um so den relativ ursprünglichsten Wortlaut möglichst herzustellen.

Zur Litteratur: Über das Buchwesen der Alten vgl. THBERT, Das antike Buchwesen in seinem Verhältnisse zur Litteratur 1882. Zur Handschriftenkunde GARDTHAUSEN, Griechische Paläographie 1879. Anschauungsmaterial geben die faksimilirten Ausgaben von Handschriften des N. T. Vgl. auch EABOUD und EMTOMPSON, The paleographical society, facsimiles of manuscripts and inscriptions. 12 Bde. 1873—82. Die einschlagenden Stoffe mit lehrreichen Faksimiles sind übersichtlich zusammengetragen von PHSCHAFF, A companion to the greek testament and the english version⁴ 1892. Das textkritische Material findet sich in WESTCOTT and HORT, The new Testament in the original Greek. Bd. 2: Introduction. Appendix 1881. TISCHENDORF-GREGORY, ed. VIII. Bd. 3. 1884. Die gedruckten Ausgaben hat in systematische Übersicht gebracht REUSS, Bibliotheca Novi Testamenti Graeci 1872. Zur Sache: ARÜEGG, Die NTliche Textkritik seit Lachmann 1892.

§ 24. Zur Geschichte der neutestamentlichen Einleitung.

Abgesehen von den mehr gelegentlichen Bemühungen um Textverbesserung, welche die Abweichungen und Widersprüche der Handschriften und der Übersetzungen eines Autoritätsbuchs

abforderten, begnügt sich die alte Kirche ebenso wie die Theologie des Mittelalters mit hermeneutischen Anweisungen zum Schriftgebrauch und Schriftverständniss überhaupt. Das Alte und Neue Testament wurde dabei als eine Ganzheit vorausgesetzt. Die durch die Reformation entfesselte wissenschaftliche Bewegung ging auf die Unterscheidung von Graden und Abstufungen des Kanonischen zurück, wie sie in der alten Kirche nicht erledigt, wohl aber vergessen worden war. Zunächst überwog allerdings das Interesse, das Schriftprinzip der Reformation durch die dogmatische Schutzmauer der Inspirationslehre vor jeder einschneidenden Kritik der Überlieferung des Kanons zu schützen. Dieser Wall hielt wider die jetzt neu erstehende Textkritik und wider die Erkenntniss des kanonischen Werdeprozesses nicht Stand. RICHSIMON und die philologische Theologie der Holländer lieferten die Vorarbeiten für eine geschichtliche Würdigung der kanonischen Autorität. Vor allem durch deutsche Arbeit ist der Grund gelegt worden, die NTlichen Schriften sowohl als Geschichtsquellen wie auch als Glaubensbücher ihrem Wesen entsprechend auszunutzen. Je nachdem der eine oder der andere Faktor betont wird, ergeben sich Spannungen und Gegensätze in der Gesamtbeurteilung der Schrift.

1. Vgl. § 16 2. 17 3. 20. 35. Das Bedürfniss einer historisch-kritischen Einleitung konnte erst erwachen, als die h. Schrift nicht bloss als Glaubensbuch, sondern auch als Geschichtsquelle das Interesse beanspruchte. Die ersten Regungen dieses Bedürfnisses zeigen sich in den Arbeiten der antiochenischen Exegetenschule, deren Traditionen JUNILIUS AFRICANUS (6. Jahrhundert) in einer Art Kollegienheft zusammenfasste, das im Mittelalter unter verschiedenen Titeln (*De partibus legis divinae libri II* oder *Instituta regularia divinae legis*) eine weite Verbreitung gefunden hat (vgl. HKIHN, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. 1880). Die Schrift stellt sich die Aufgabe, über den historischen Charakter der Bibel zu orientiren. Junilius benutzt dazu die Regeln des Perser Paulus, der in Nisibis an der Schule der Syrer studirt hat, *ubi divina lex per magistros publicos sicut apud nos (in Afrika) in mundanis studiis grammatica et rhetorica ordine ac regulariter traditur*. Seine Begründung der Göttlichkeit der h. Schrift beruft sich in erster Linie auf ihre innere Kraft und ihre Bezeugung. „*Quae vtro consequi ad plenum non potest, fideli prudentia confitemur*“ (II, 30).

2. Für die Bibelkenntnisse des Mittelalters bildeten des CASSIODORUS *Institutiones divinarum et saecularium lectionum* (oder *litterarum*) die klassische Anleitung. Das wertvollste Sammelbuch ist des Dominikaners SANTES PAGNINUS von Lucca „*isagogae ad sacras litteras liber unus*“ (1536), in welchem über Sprachkenntnisse und Übersetzungen gehandelt wird. Noch umfassender trug SIXTUS SENENSIS († 1560) in seiner „*bibliotheca sancta ex praecipuis catholicae ecclesiae autoribus collecta*“ Stoffe zur Bibelkritik und Geschichte der Exegese zusammen.

3. Die Vereinigung von Glaubensgewissheit und Forschungsfreiheit, in welcher die Reformation ihre sieghafte Kraft bewährte, stellt LUTHERS Übersetzung des N. T. in der ersten Ausgabe (1523) vor Augen. Den als Homologumena anerkannten 22 Büchern, welche er mit Nummern versah, liess er unnummerirt den 3. Joh.-brief, den Hebräer-Jacobus-Judasbrief und die Apokalypse folgen; auch I Joh. 5 7 liess er fort. Der Gefahr einer willkürlichen Ausübung der Glaubensgewissheit an der h. Schrift setzte ANDREAS BODENSTEIN CARLSTADT seinen „*de canonicis scripturis libellus*“ entgegen (1520, neu herausgegeben von CREDNER, *Zur Geschichte des Kanons* 1847 S. 291 f.). Er unterschied in der Weise des EUSEBIUS (§ 21 2), an die auch JUNILIUS erinnert, *libri summae, secundae, tertiae et infimae auctoritatis et celebritatis*.

4. Methodisch nahm von diesen Grundsätzen aus auch für das N. T. der Oratorianer RICHARD SIMON (§ 20 2) die Arbeit auf. Er schied zuerst im historischen Interesse die Behandlung des Alten und Neuen Testaments. Für die NTliche Einleitung sind grundlegend die „*histoire critique du texte*“, die „*histoire critique des versions du Nouveau Testament*“ (1689. 90). Trotz aller Anfechtungen innerhalb der katholischen und evangelischen Theologie setzten seine Grundsätze sich durch und wurden in Deutschland durch JSSEMLER in wissenschaftliche Bewegung gebracht. Der Zeit der Hypothesenkühnheit, welche in der „höheren Kritik“ EICHHORNS (Einleitung in's N. T. 5. Bde. 1804—27) sich harmlos selbstbewusst bewegte, durch DEWETTES, SCHLEIERMACHERS, CREDNERS Arbeiten aber eingedämmt wurde, folgte die Kritik der Tübinger Schule, welche um eine Gesamtanschauung vom Urchristentum sich bemühte. Die katholischen Gelehrten beteiligten sich an diesen Arbeiten durch Ablehnung der Ansätze der Kritik, am geistvollsten und sachlichsten LHUG (Einl. in die Schriften des N. T.³ 1826, 2 Bde.), während in England und Holland eifrige

Mitarbeiter erstanden (SDAVIDSON, Introduction to the N. T. 3 Bde. 1848—51. An introduction to the study of the N. T. 2 Bde.² 1882. SCHOLTEN, Historisch-kritische Inleiding tot de schriftten des Nieuwe Testaments.² 1856).

Zur Litteratur: LDEWETTE, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T. (1826.⁶ von MESSNER und LÜNEMANN 1860). FBLEEK, Einleitung in das N. T.⁴ von MANGOLD 1886. RGRAU, Entwicklungsgeschichte des NTlichen Schrifttums. 2 Bde. 1871. AHILGENFELD, Historisch kritische Einleitung in das N. T. 1875. HHOLTZMANN, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T. 1885.³ 1892. BWEISS, Lehrbuch der Einleitung in das N. T. 1886.² 1889. HWEINGARTEN, O. R. Hertwigs Tabellen zur Einleitung ins N. T.⁴ 1872.

Methodologische Anmerkung zu § 20—24. Werden die biblischen Schriften losgelöst von ihren historischen Bedingungen verstanden, so wird ihr Offenbarungsgehalt verkannt und ihre religiöse Nährkraft gemindert (vgl. HERDERS Briefe über das Studium der Theologie 1. Brief). Andererseits ist eine rein philologisch-historische Kenntniss der Bibel theologisch unfruchtbar. Der Theologe hat daher an der biblischen Einleitungswissenschaft das Interesse, in die Wirklichkeit des Schriftbestandes durch sie eingeführt zu werden, um ihre Autorität nicht in einer ihr selbst widersprechenden Weise zur Geltung zu bringen. Zu diesem Zwecke hat er über den Stand der kritischen Arbeit sich zu orientiren, und zwar nicht bloss durch Lesen, sondern auch durch Mitarbeit. Wenn irgend wo, ist letztere bei den Fragen der Bibelforschung geboten; denn andernfalls ist die Gefahr schwer zu vermeiden, entweder Buchstabenknecht oder aber Menschenknecht und Nachbeter fremder Meinungen zu werden. Der Theologe, der bei irgend einem Problem der Schriftforschung „im kleinsten Punkte die grösste Kraft“ sammelt, bewahrt sich den freien Zugang zu ihren unausschöpfbaren Schätzen.

C. Der geschichtliche Hilfsapparat des Schriftverständnisses.

§ 25. Inhalt und Aufgabe.

Die Würdigung der Eigentümlichkeit und der geschichtlichen Beziehungen der biblischen Schriften setzt eine Kenntniss der Weltlage sowie der staatlichen, gesellschaftlichen und sittlichen Lebensbedingungen voraus, welche auf Ursprung und Fassung derselben nachweislich eingewirkt haben. Die Bedeutung der ATlichen Litteratur als Geschichtsquelle erfordert daher die

Untersuchung des Einflusses, welchen die Geschicke der semitischen Völkergruppe auf das jüdische Volk ausgeübt haben. Ebenso sind die politischen und sozialen Verhältnisse der Hebräer nur im Zusammenhange mit der Kultur dieser Völkergruppe zur Anschauung zu bringen. Die Bedeutung des A. T. als Religionsquelle endlich setzt es in Verbindung mit der allgemeinen Religionsgeschichte. Da die NTliche Litteratur nicht, wie die ATliche, das Leben einer bestimmten Nationalität widerspiegelt, sondern, historisch betrachtet, ein Bestandteil der Litteratur des römisch-griechischen Weltreichs ist, so bedarf ihr Verständniss in erster Linie der Einsicht in die sozialen und geistigen Lebensbedingungen der Zeit ihres Ursprungs.

Die Sammlung der für das A. T. bedeutsamen kulturgeschichtlichen Stoffe ist unter der Bezeichnung Archäologie üblich. Das Material dazu ist in der semitischen Philologie und Religionswissenschaft, in Reisebeschreibungen alter und neuer Zeit, in der ATlichen Einleitung und in den Kommentaren zu den ATlichen Schriften verstreut. Für das N. T. ist unter dem fragwürdigen Titel: „neutestamentliche Zeitgeschichte“ eine Disziplin geformt, welche die geschichtlichen Voraussetzungen und Analogien für das Verständniss des Urchristentums durch Bearbeitung der Geschichte und Litteratur des nachexilischen Judentums zu einem Ganzen vereinigt hat. Dagegen sind die Beziehungen des Urchristentums zum Hellenismus und zum römischen Weltreich noch nicht in einer erschöpfenden und übereinstimmenden Weise festgestellt.

1. „Eine litterarische Quelle kann nur als Bestandteil des Ganzen, in das sie gehört, geschichtlich gewürdigt werden.“ Die Untersuchungen der biblischen Einleitung erfordern deshalb eine Ergänzung durch die Kenntniss der Verhältnisse überhaupt, welche eine lebendige Anschauung von dem Wesen und Inhalt der ATlichen und NTlichen Schriften vermitteln. Für das Alte Testament ist diese Kenntniss schwieriger herbeizuschaffen, als für das Neue. Der weite Zeitraum, in welchem die ATlichen Schriften entstanden sind, die Wandelungen der politischen und nationalen Lage des Volkes ergeben so verschiedenartige Durchblicke, dass eine geschlossene Zusammenfassung der hergehörigen Stoffe zu einem geschichtlich abgegrenzten Hilfsapparat der Bibel-erklärung nur annähernd durchführbar erscheint. Die Forschung ist daher auf Anleihen bei den Spezialwissenschaften, welche den

Semitismus bearbeiten, angewiesen. Eben deshalb sind die für die Schrifterklärung wertvollen Stoffe, welche ausserhalb des A. T. liegen, in Verbindung mit der „alttestamentlichen Archäologie“ zu behandeln. Die Darstellung der theokratischen Verfassung, der bürgerlichen und der privaten Verhältnisse Israels ergiebt allein ein zuverlässiges Bindeglied für die Angliederung der Hilfsmittel aus der semitischen Philologie. Ebenso erhalten die chronologischen und geographischen Angaben der Bibel durch die Kombination mit den sonst ermittelten Daten feste Anhaltspunkte und reichere Anschauungen. Für das bestehende Wechselverhältniss ist der Titel von Herders Schrift typisch: *das A. T. erläutert aus einer neuen morgenländischen Quelle.*

Das N. T. enthält nicht die Stoffe für eine Archäologie, da die Voraussetzung derselben das geschlossene Leben einer Nationalität ist. Die Stätten der Wirksamkeit Jesu, alles Geschichtliche und Geographische weist auf das A. T. zurück. Für die Verbreitung des Evangeliums durch die Predigt der apostolischen Männer geben die Verhältnisse des römischen Weltreichs den Hintergrund. Die knappe Zeitperiode, in welche der Ursprung der NTlichen Schriften fällt, gestattet auch nicht die Herstellung einer „neutestamentlichen Zeitgeschichte“. Nimmt man diese Benennung in dem Sinne einer Geschichte der Zeit, in der das N. T. entstanden ist, so erhält man eine Disziplin, die sich theils aus biblischer, theils aus römischer und griechischer Geschichte zusammensetzt, ohne dass die andersartigen Stoffe sich zu einer organischen Einheit verbinden. HAUSRATH, der dies anstrebte, lieferte eine „Ellipse mit zwei Brennpunkten“. Soll aber damit gesagt sein, dass alles Material der politischen und Kulturgeschichte, welches für die Erklärung des N. T. wichtig ist, zu einer Einheit gesammelt werde, so widerstreben dem die auseinanderlaufenden Stoffe. Es ist daher sachgemäss, dass SCHÜRER die zweite Auflage seiner „neutestamentlichen Zeitgeschichte“ unter dem Titel veröffentlicht hat: *Geschichte des Judentums zur Zeit Christi*. Dementsprechend wäre eine Geschichte des Heidentums zur Zeit Christi zu schreiben. Beide zusammen geben die geschichtlichen Prolegomena zu einer Darstellung des Urchristentums, die ihre Quellen in den urchristlichen Denkmälern hat.

Anmerkung. Der Ausdruck Archäologie ist von Dionysius von Halikarnassos und von Josephus in demselben Sinne ge-

braucht, wie Cato sein Geschichtsbuch *origines* nannte: ein Werk, welches die *res antiquae*, die Geschichte und die Lebensverhältnisse der Vergangenheit behandelt. In dem jetzigen Sprachgebrauch hat sich der Begriff verengt. Er umfasst alles, was abgesehen von der eigentlich politischen Geschichte das Leben eines geschichtlichen Volkes bestimmt und verständlich macht. Die Bedeutung der Archäologie für die Bibel charakterisirt der Spruch Goethe's: „Ich bin überzeugt, dass die Bibel immer schöner wird, je mehr man sie versteht, d. h. je mehr man einsieht und anschaut, dass jedes Wort, das wir allgemein auffassen und im besondern auf uns anwenden, nach gewissen Umständen, nach Zeit- und Ortsverhältnissen einen eigenen, besonderen, unmittelbar individuellen Bezug gehabt hat.“ Eben diese Umstände, Zeit und Ortsverhältnisse hat die Archäologie zu veranschaulichen. — Als besondere Disziplin hat zuerst SCHNECKENBURGER in Vorlesungen die NTliche Zeitgeschichte benannt und behandelt.

2. Die Herstellung eines historischen Apparats für das Schriftverständniss zielt auf ein doppeltes Ergebniss ab: Die Verklammerungen der biblischen Dinge mit dem Ganzen, dem sie zugehören, werden festgestellt; die Analogien werden ermittelt, welche beweisen, dass die sittlichen und religiösen Wahrheiten der Bibel nicht isolirt bestehen, sondern aus dem wohl beackerten Boden einer Gesamtkultur herausgewachsen sind. Für die Geschichte Israels hat die Erkenntniss der Verklammerungen durch die Fortschritte der Ägyptiologie, der Assyriologie, durch inschriftliche Funde in Syrien und Palästina wesentliche Fortschritte gemacht. Der sittliche Monotheismus der ATlichen Religion hat seine urwüchsige Eigenart durch schärfere Bestimmung des Abstandes von dem semitischen Heidentum gerade in Folge der Erweiterung der religionsgeschichtlichen Einsichten behauptet. Die unüberbrückbare Kluft zwischen den semitischen Naturkulten und der Religion der Gottesfurcht, welche der Weisheit Anfang ist, wird durch die Religionsgeschichte offen gelegt. Für die Würdigung des Christentums sind die Analogien, welche die religiösen und philosophischen Bewegungen der hellenistischen Zeit darbieten, von Belang. Das alexandrinische Judentum, dessen Klassiker Philo ist, die griechisch-römische Popularphilosophie, welche platonische, kynische, stoische, auch epikureische Fermente in sich vereinigt, gehören hierher. Ihre Klassiker sind Cicero in den philosophischen Schriften, Epiktet, Seneca, Plutarch. Dazu

kommen die Unterströmungen, die krausen Schriften des Spätjudentums mit ihren Mischbildungen von Phantasterei, Aberglauben und ehrlichem Enthusiasmus. Der Kenner des Urchristentums trifft bei einer Wanderung durch diese Litteratur überall auf Verwandtes. Da entsteht die Frage: lässt sich die NTliche Litteratur, überhaupt die christliche Religion, als der Baum begreifen, welcher diesen Wurzeln entstammt? mit andern Worten, lässt sich das Christentum auf zeitgeschichtliche Analogien ohne Rückstand zurückführen? Bruno Bauer und Havet bejahen diese Frage. Und wenn nicht, inwieweit giebt die Litteratur der Unterströmungen zureichende Gründe für das Verständniss der christlichen Anschauungen, für die Eschatologie, die Dämonen- und Engelvorstellungen, für Aussagen über die Geisteswirkungen, für die Wunderberichte? Inwieweit endlich erklären sich die Anfänge der christlichen Gemeindeverfassung aus sozialen und religiösen Organisationen des römisch-griechischen Weltreichs? Somit liefert für das N. T. die Sammlung des geschichtlichen Apparats Probleme, welche für die Gesamtauffassung des Christentums entscheidend sind. Sie ist die Vorbedingung für ihre Lösung.

Zur Litteratur: GBWINER, Biblisches Realwörterbuch ³ (1847). Bibel-Lexikon. Wörterbuch zum Handrebranch für Geistliche und Gemeindeglieder, herausgegeben von DSCHENKEL (5 Bde. 1869 f.). Handwörterbuch des biblischen Altertums für gebildete Bibelleser. Herausgegeben von ECARIEHM (2 Bde 1884 f.² von BAETHGEN seit 1893).

§ 26. Die alttestamentliche Archäologie.

Die ATliche Altertumskunde umfasst alles, was sich sowohl aus dem A. T. als auch aus den ausserbiblischen Quellen zum Verständniss des israelitischen Volkslebens entnehmen lässt. Die geschichtliche Grenze giebt ihr die Zerstörung der politischen Selbständigkeit Israels, also die Eroberung Jerusalems durch Titus. Die Erkenntniss des Volkslebens erfordert eine Orientirung über das Land, das die Heimat des Volkes ist, über die Sitten, das Staats- und Rechtsleben, über Bildung und Kultus. Die geschichtlichen Beziehungen bedingen eine Untersuchung der Chronologie sowie der inneren und äusseren Lebensverhältnisse der Völker, welche auf die Geschichte Israels Einfluss gewonnen haben. Wegen der Verstreutheit der Stoffe und des ungleichmässigen Standes der Forschungen der semitischen Philologie überhaupt ist es methodisch angemessen, in erster Linie

die Aussagen des A. T. zu sammeln, wie dies DEWETTE in seinem „Lehrbuche der hebräisch-jüdischen Archäologie“ (¹ von RÄBIGER 1864) und EWALD für das Kultische in seinem Werke „Die Altertümer des Volkes Israel“³ 1866 gethan hat. Eine weitere Orientirung ist, solange ein Gemeingut der Überlieferung sich nicht herausgebildet hat, in den Arbeiten über die Geschichte und Religion der semitischen Völkerfamilie und über die Geographie ihrer Länder zu suchen. Den Ansatz zu einer Zusammenfassung machte EFKROSENMÜLLER in seinem „Handbuche der biblischen Altertumskunde“ (1823 f. 4 Bände). Die Beschaffenheit der Stoffe fordert eine Gruppierung des Gleichartigen unter den Gesichtspunkten des religiösen Lebens, des Staats- und Rechtslebens, der Beschaffenheit des Landes nach seinen geographischen, naturgeschichtlichen und Kulturverhältnissen, der chronologischen Daten. Gemeinsam veranschaulichen diese Untersuchungen den Kulturhintergrund der Geschichte und Religion Israels.

1. Das kultische und das geistige Leben Israels. Wie Priestertum und Prophetentum verhält sich das kultische und das geistige Leben Israels. Wie jenes ist auch dieses, trete es als Poesie oder als Spruchweisheit hervor, durchaus religiös bestimmt. Zu einer selbständigen und von dem Religiösen unabhängigen Formung hat es die Wissenschaft und die Kunst nicht gebracht, auch die Schriftgelehrsamkeit steht im Dienste des Kultus und der heiligen Litteratur. Das A. T. ist nicht nur für das innere Leben Israels Quelle, sondern auch für die Erkenntniss des semitischen Heidentums. Seine Nachrichten werden erweitert durch Josephus, auch durch Herodot, Strabo, Ptolemäus, Dio Cassius, Plinius, Diodorus Siculus, Tacitus, Justinus u. a. (Vgl. FCMEIER, *Judaica seu veterum scriptorum profanorum de rebus judaicis fragmenta* 1832.) Die Sakralaltertümer erörtern die heiligen Handlungen (Gebet, Eid, Gelübde, Opfer, Reinigungen und Weißen), die Feste, die Heiligkeitsvorschriften, durch welche das Volk und sein Besitz als Jahves Eigentum sich zur Geltung brachte. Das Widerspiel dazu geben die Nachrichten über die heidnischen Kulte. Den Ertrag der Assyriologie hat für die biblischen Altertümer SCHRADER fruchtbar gemacht (Die Keilinschriften und das A. T.² 1884, vgl. GSMITH, *Die chaldäische Genesis*, deutsch von HDELITZCH, 1876). Für die Ägyptiologie ermittelte EBERS (Ägypten und die Bücher Mosis I. 1868) die

Beziehungen. Über die Phönizier sammelte MOVERS (Die Phönizier 4 Bde. 1841—56) reiches aber wenig zuverlässiges Material. Ihn erledigt ERENAN, *Mission de Phénicie*. Vgl. auch WBAU-DISSIN, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, Heft I u. II. 1876. 78. FBÄTHGEN, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*. Bd. 1: *Der Gott Israels und die Götter der Heiden* (1888). Für das Synagogalwesen ist VITRINGA, *De synagoga vetere* l. III noch immer eine wertvolle Quelle. Vgl. ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden* (1832). Für die Poesie vgl. RLOWTH, *De sacra poesi Hebraeorum* (ed. Rosenmüller 1815). HERDER, *Vom Geist der hebräischen Poesie*. FBÄTHGEN, *Anmut und Würde in der ATlichen Poesie* (1880). Zur Orientirung über das Gesamtgebiet vgl. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. I. 1887.

2. Das Rechtsleben Israels hängt auf das innigste mit dem kultischen zusammen. Die Verfassung ist theokratisch, die Privatverhältnisse sind durchweg kultisch bedingt und priesterlich geleitet. Auf die Verwandtschaft zwischen dem mosaischen und dem römischen Recht ist man von Alters her acht-sam gewesen. Vgl. *Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio* (ed. BLUME 1833). Die Aussagen über das Rechtsleben sind von JSULDEN, *De jure naturali et gentium, juxta disciplinam Hebraeorum* l. VII (1640), JDMICHAELIS, *Mosaisches Recht* (6 Bde. 1770f.), SAALSCHÜTZ, *Das Mosaische Recht* (2 Bde.² 1853) gesammelt. Weitere Angaben bei WINER 1 137 142.

3. Die Nachrichten über das Privatleben und die Sitte bestehen aus gelegentlichen Notizen, welche durch Forschungen der Reisenden zahlreiche Analogien und Verdeutlichungen erhalten. Es zeigt sich in dem oft überraschenden Zusammentreffen der alten Sitte in Handel, Wandel, Lebenseinrichtung, Personenstand mit jetzigen Zuständen die Zähigkeit des einmal üblich gewordenen Brauchs im Orient. Vgl. EFKROSENMÜLLER, *Das alte und neue Morgenland, oder Erläuterungen der heiligen Schrift und der natürlichen Beschaffenheit, der Sagen, Sitten und Gebräuche des Morgenlandes*. 6 Bde. 1818 f. Zur Litt. WINER S. 144. Unter den älteren Werken zeichnet sich aus JSULDEN, *Uxor hebraea* (1646), unter den neueren ATHOMSON, *Home life in ancient Palestine*. 1878.

4. Geographie. Die furchtbaren verschiedenartigen Katastrophen, welche über das heilige Land seit der ersten Zerstörung

Jerusalems gegangen sind, haben auch seine geographische Beschaffenheit beeinflusst, ja verändert. Die physischen Verhältnisse sind durch Entwaldung und schlechte Bewirtschaftung trotz des Bestandes der früheren Grundbedingungen verschoben. Die historische Geographie, welche die Ortsangaben verificiren will, ist fast ausschliesslich auf Vermutungen angewiesen. Dies gilt bezüglich der Städte, Flecken, heiligen Stätten und, vor allem bei Jerusalem, auch von den einzelnen Lokalitäten, die in der heiligen Geschichte erwähnt sind. Bisweilen scheinen in den jetzigen Benennungen die biblischen Namen noch durchzuklingen, während die römischen vergessen sind. Die Aussagen der Bibel selbst erschweren die Veranschaulichung. Sie geben meist nur nackte Namen, keine Beschreibungen, keine Distanzbestimmungen. Die Stoffe für die physische Geographie Palästinas liegen in den zahlreichen Schilderungen alter und neuer Jerusalemsfahrer verstreut. Für die historische Geographie sind die Angaben der Kirchenväter, namentlich des Hieronymus, der des Eusebius *Onomasticon* (ed. LAGARDE) ins Lateinische übersetzte, und der alten Itinerarien Hauptquelle. Das älteste ist das *Itinerarium Hierosolymitanum* eines gallischen Pilgers vom Jahre 333. Erschwert wird ihre Benutzung, weil durch die unkritische Pilgerneugier und Pietät sich früh eine hieratische Überlieferung bildete, welche über alles und jedes die bestimmteste Auskunft zuversichtlich hinnahm und weitergab.

Das grundlegende Werk für die historische Geographie Palästinas bleibt HADRIAN RELANDS *Palaestina ex monumentis veteribus illustrata* (1714). Die eingehendste Orientirung gewährt CARL RITTER, *Vergleichende Erdkunde der Sinaihalbinsel, von Palästina und Syrien* (4 Bde. 1848 f.). Über Geschichte und Literatur der Geographie vgl. SCHÜRER 1 10, EDWARD ROBINSON, *Physische Geographie des heiligen Landes* (1865), Einleitung. Über den jetzigen Stand der Forschung orientirt die Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins. Für Jerusalem besonders vgl. KZIMMERMANN, *Karten und Pläne zur Topographie des alten Jerusalem* (1876). *Plan des heutigen Jerusalem* (1881), für Palästina überhaupt (ASOCIN) *Palästina und Syrien. Handbuch für Reisende* von KBAEDEKER² (1880).

5. Die biblische Naturkunde behandelt die Fauna und Flora des Landes. Auch was sonst mit den natürlichen Lebensbedingungen und ihren Störungen zusammenhängt, gehört am

ersten hierher, besonders die Beschreibung der eigentümlichen Krankheiten, die in der Bibel erwähnt sind (Aussatz, Besessenheit). Zur Litteratur vgl. WINER 1 146 f. und den Artikel Palästina RE.

6. Die biblische Chronologie ist durch JOSEPH SCALIGERS epochemachende Werke „Eusebii thesaurus temporum“ (1606) und „De emendatione temporum“ mit den ausserbiblischen Daten in Verbindung gebracht worden. Da die Bibel keine eigene Ära hat, sondern nur Distanz- und Paralleldaten erwähnt, da ferner der hebräische Text und die LXX. verschieden die Zeitabstände angeben, so bleiben die Ergebnisse unsicher. Vgl. LIDELER, Lehrbuch der Chronologie (1831) S. 190f. Die ältere Litteratur bei WINER 1 156 f.

§ 27. Der geschichtliche Hilfsapparat für das Neue Testament.

Den Hintergrund der NTlichen Heilsgeschichte bilden einerseits das zeitgenössische Judentum in Palästina und in der Diaspora, andererseits die sittlichen und religiösen Zustände des römischen Weltreichs. Im Gegensatz zu beiden und zugleich unter Einwirkung beider hat das Urchristentum sich durchgesetzt. Um des Christentums willen bedürfen sie daher einer gesonderten Untersuchung (§ 25 1). Das palästinensische Judentum giebt den geschichtlichen Kommentar zum Werke Jesu. Die jüdische Diaspora und der Hellenismus veranschaulichen und erklären die Wege und Mittel der Missionsarbeit der apostolischen Epoche.

1. Für die heilige Geschichte sind die Schriften des Josephus die ausgiebigste ausserbiblische Quelle. Philo ist ein klassischer Zeuge für die religiöse Anschauungs- und Darstellungsweise des alexandrinischen Judentums. Aber seine stark ausgeprägte Individualität fordert es, seine Schriftbehandlung und ihre Ergebnisse nicht als Gemeingut zu behandeln. Der Abstand zwischen der rabbinischen Litteratur, wie sie im Talmud nach der politischen Vernichtung des jüdischen Staatslebens codifiziert ist, und den litterarischen Überresten des Judentums vor der Zerstörung Jerusalems wird wohl grundsätzlich anerkannt, aber in der wissenschaftlichen Arbeit vielfach unterschätzt. Wenn z. B. der an sich fragliche Grundsatz: *post hoc ergo propter hoc* umgekehrt und die spätere, unter durchaus veränderten Verhältnissen aufgezeichnete jüdische Überlieferung zur Ursache apostolischer Gedankenbewegungen gestempelt wird, so ist dem Missbrauch der

Analogien Thor und Thüre geöffnet. Über die Bedeutung des pharisäisch verengten und festgelegten Judentums, das nach der Zerstörung Jerusalems zu einem neuen nationalen Bande wurde, und über die Einwirkung in ihm erhaltener älterer Ideen und Vorstellungen auf das Urchristentum wird erst dann Klarheit gewonnen werden, wenn der Unterschied desselben von dem römisch und hellenistisch bestimmten Judentume der Zeitgenossen Jesu und des Paulus, soweit als die Quellen es gestatten, ermittelt ist. Zur Sachlage vgl. JWELLHAUSEN, Die Phärisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte. 1874.

2. Das ganze Gebiet der geschichtlichen Beziehungen fasste MSCHNECKENBURGER zusammen: Vorlesungen über NTliche Zeitgeschichte (herausg. von LÖHLEIN 1862), ebenso AHAUS-RATH, NTliche Zeitgeschichte¹. 3 Bände. 1868—73 und JDÖLLINGER, Heidentum und Judentum. Vorhalle zur Geschichte des Christentums. 1857. Letzterer beschäftigt sich vorwiegend mit den für das Christentum irgendwie wichtigen Geistesströmungen. Das Judentum besonders behandelt JLANGEN, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi (1866). Eine grundlegende Orientirung über die politischen und religiösen Verhältnisse des Judentums einschliesslich des Rabbinismus giebt ESCHÜRERS Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Christi (I. Band. 1890. II. Bd. 1886). KEIMS (I 1867) und RENANS Leben Jesu ziehen gleichfalls die Zeitgeschichte und die Archäologie ausgiebig in die Darstellung. Zu den römisch-griechischen Kulturelementen, welche für das Urchristentum in Betracht kommen, liefert gutes Material GASTON BOISSIER, La religion Romaine d'Auguste aux Antonins². 2 Bde. 1878, JEAN RÉVILLE, La religion à Rome sous les Sévères (1886. Deutsch von KRÜGER), EHATCH, Griechentum und Christentum. Zwölf Hibbertvorlesungen über den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche. Deutsch von EPREUSCHEN. 1892. Vgl. auch FRIEDLÄNDER, Bilder aus der Sittengeschichte Roms, namentlich den 3. Band. Die provinziellen Verhältnisse der römischen Kaiserzeit behandelt THMOMMSEN, Römische Geschichte. Bd. 5. 1885.

Josephus ist von HAVERCAMP cum notis variorum herausgegeben (1726. 2 Bde.). Von der Ausgabe BNIESES, die den textkritischen Apparat zuerst methodisch heranzieht, sind seit

1887 die ersten 5 Bände (*Antiquitates. Contra Apionem* erschienen. Für Philo steht eine ebenbürtige Leistung in Aussicht. Die Ausgaben stützen sich bisher auf THMANGHEY, der mit mehr Kühnheit als Sachverständniss den Text bearbeitete (1742. 2 Bde.) Zum jüdischen Hellenismus vgl. JFREUDENTHAL, *Hellenistische Studien*, Heft 1 u. 2: *Alexander Polyhistor* 1875. JBERNAYS, *Gesammelte Abhandlungen* (herausgegeben von USENER. 2 Bde. 1885). Zur alten Philosophie EZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, 3 Bde., namentlich Bd. 3. Die griechischen Sakralaltertümer behandelt in gediegener Überschau PSTENGEL (*Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* V 3. 1890).

Anmerkung. Die Chronologie des N. T. hat die Punkte zu erörtern, in denen die heilige Geschichte mit der Zeitgeschichte in Verbindung gebracht ist. Es handelt sich besonders um die Prüfung der chronologischen Angaben des Lucas über die Geburtszeit und den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, sodann um die gelegentlichen Notizen und Andeutungen in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen. Die Zeitabstände für die innere Entwicklung sind für die Evangelien und für die Apostelgeschichte nur auf Grund von Hypothesen festzustellen. Die Abgrenzung der zeitgeschichtlichen Untersuchungen ist verschieden. SCHÜRER greift, indem er eine Geschichte des zeitgenössischen Judentums schreibt, auf die Makkabäerzeit zurück und führt sie bis zur Zerstörung Jerusalems durch Hadrian, SCHNECKENBURGER beginnt mit Pompejus und schliesst ab mit der Zerstörung Jerusalems durch Titus. Zur Litteratur vgl. § 26 c und SCHÜRER 1 15 f. Über Numismatik und Epigraphik SCHÜRER S. 17 f. 21 f.

II. Die darstellenden Disziplinen der biblischen Wissenschaft.

§ 28. Einleitung.

Auf Grund der Ergebnisse der untersuchenden Disziplinen entwerfen die darstellenden ein Gesamtbild von dem Bestande und der Entwicklung der biblischen Geschichte und der biblischen Glaubens- und Lehraussagen. Das Bedürfniss einer selbständigen, von der Dogmatik unabhängigen Bearbeitung der geschichtlichen und lehrhaften biblischen Stoffe entspringt

aus der Anerkennung der historischen Bedingtheit der Schrift, welche sowohl eine gesonderte Untersuchung des A. und N. T. fordert, als auch eine Erfassung des Schriftgehalts nach dem ihm „eigentümlichen Gewande“. Das theologische Interesse der darstellenden Disziplinen liegt in ihrer Bedeutung für die christliche Glaubenslehre. Sie geben die Masstäbe für die Bestimmung des Verhältnisses des biblischen Thatbestandes zu den christlichen Lehrfassungen der Gegenwart (§ 54).

1. Die Loslösung der biblischen Geschichts- und Lehrstoffe aus der Verklammerung mit bestimmten dogmatischen Gesamtanschauungen und ihre selbständige Bearbeitung nach historisch-kritischen Gesichtspunkten ist ein Beleg dafür, dass jede Epoche der geistigen Entwicklung auch der Wissenschaft neue Aufgaben stellt. Nachdem die Selbständigkeit der historischen Forschung und die klärende Kraft der historischen Kritik sich Raum geschafft hat, wird die Frage nach dem Verhältniss des geschichtlich Überlieferten zu seiner kirchlichen Beurteilung auch eine religiöse Lebensfrage; denn es sind geschichtliche That-sachen, aus denen der Glaube, der sie als Heilsthatsachen erkennt und erfährt, sich erbaut. Im Interesse des Glaubens ist daher, nachdem die Bedeutung der historischen Kritik erkannt worden ist, die Bibel als ein geschichtlich gegebenes Ganzes zum Gegenstand der Darstellung zu machen. Ihre Würde und ihre Kraft wird beeinträchtigt, wenn die Romantik in ihr das verlorene Paradies sucht oder die Dogmatik ihr eine Unfehlbarkeit aufdrängt, die sie nicht beansprucht. Sie will als das, was sie ist, erkannt werden. Wie der Kunsthistoriker eine lebendige Anschauung des Bildes hervorruft, indem er sich ganz der Anschauung hingiebt, so arbeitet der Bibelforscher das Geschichtliche und das Lehrhafte der Schrift bis zur lebendigen Anschaulichkeit heraus. Er stellt die Thatsachen als Thatsachen fest (§ 52).

Aber auch bei der weitgehendsten Hingabe an das objektiv Gegebene ist die darstellende Veranschaulichung der Schrift nach dem, was sie berichtet, und nach dem, was sie lehrt, nicht ohne Voraussetzungen möglich. Voraussetzungslosigkeit ist nichts anderes als Verzicht auf das eigene geistige Leben, das eben die Bedingung ist für jedes Wiedererkennen und Darstellen des Lebens der Vergangenheit. Die Objektivität der theologischen Philologie und Historik schliesst daher die innere Beteiligung in sich an den Ergebnissen der wissenschaftlichen Arbeit, welche

sich auf Schriften richtet, die ihrem Gehalt nach fortleben und das religiöse Leben nähren und bestimmen. Jede Darstellung ist eine erneute Erzeugung der aufgenommenen Stoffe durch das geistige Eigenleben und seine Auffassungskraft (§ 44 2). Die Kraft und Kunst des Forschers kommt aber bei dem Versuche einer Zusammenfassung um so mehr zur Wirkung, als eine sichere wissenschaftliche Überlieferung bei den darstellenden Disziplinen noch fehlt. Ist auch über die Grundsätze ihrer Bearbeitung eine weitgehende Verständigung erfolgt, so befindet sich ihre Durchführung doch zum grossen Teile noch in der Epoche des Experimentirens.

Die sicherste Bürgschaft für die möglichste Sachgemässheit der Erfunde liegt in folgenden Gesichtspunkten: a. Die darstellenden Disziplinen sind in relativer Unabhängigkeit von den Untersuchungen der Einleitung zu halten (§ 16); denn letztere lehren das Material kennen, mit dem jene bauen, und auch die Lücken und Grenzen des Erkennbaren. Die Stoffe beschaffen und bearbeiten und das Bauen selbst ist aber verschiedenartige Arbeit. b. Geschichtlich Getrenntes und inhaltlich Verschiedenes ist gesondert zu behandeln. Die Geschichte des ATlichen Bundesvolks und die Geschichte des Urchristentums können nur mit Verwischung der historisch gegebenen Unterschiede zu einem Ganzen vereinigt werden. Das nationale und das politische Element des A. T. und der Universalismus des Neuen, die verschiedenen Kulturbedingungen der Religionen werden durch Vereinerleung verwischt. Auch die Darstellung des Lehrgehaltes fordert eine Unterscheidung. Gerade weil von dem Urchristentum das A. T. durch eine folgenreiche Enteignung ausschliesslich unter dem Gesichtspunkte der erfüllten Verheissung ausgenutzt wurde, ist die geschichtliche Erfassung der ATlichen Glaubensgedanken, das Ermitteln ihrer allmählichen Abklärung, ihrer verschiedenen Formulirung, ihrer auseinanderstrebenden Elemente eine Aufgabe für sich. c. Die Bedingungen und das Wesen der Überlieferung, die Frage nach der Beeinflussung durch ausser der Sache selbst liegende Tendenzen, nach den mythischen, symbolischen, allegorischen und legendaren Elementen (§ 59 2) und ihren Verhältnissen zu den geschichtlichen Thatsachen erfordern eine Erörterung, welche die Probe für die Zuverlässigkeit der Darstellung giebt.

2. Dies Bedürfniss der historischen Erfassung sowohl der

Geschichte als auch des Lehrgehaltes der Bibel führt seit dem Ende des 18. Jahrhunderts zu selbständigen Darstellungen. Vorher werden die biblischen Helden in die Tracht des sie schildernden Zeitalters gekleidet und die biblischen Glaubenswahrheiten einfach mit der Dogmatik gleichgesetzt. Das Widerspiel dieser Schriftbehandlung war die theologische Orientirung der Universalgeschichte, für welche Daniel's Reichsgeschichte (c. 7) die Disposition gaben und die den biblischen Geschichtspragmatismus, der Mittelursachen als treibende Kräfte der Entwicklung nicht in Ansatz bringt, übernahm. Die Gegenwirkungen, welche diese Einseitigkeiten hervorriefen, verwechselten nur zu oft das Christentum mit seiner unrichtigen Auffassung. Es ist HERDER's Verdienst, durch seine von Unbilligkeit zwar nicht freien, aber in grossem Stile entworfenen „Ideen zur Geschichte der Menschheit“ im Gegensatze zu vorgefassten Meinungen und Antipathien den Wert der geschichtlichen Bibelforschung zur Anerkennung gebracht zu haben. Die Aufgabe einer biblischen Lehrwissenschaft, welche unabhängig von aller dogmatischen Ausnutzung die religiösen Ideen und Vorstellungen begriffsgeschichtlich bearbeitet, formulierte JPHGABLER (*De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* (1727. Kleine Schriften II. 1830). Durch ihn ist der Name „biblische Theologie“ für eine historische Darstellung des biblischen Lehrgehalts im Unterschiede von dogmatischer oder asketischer Schriftbearbeitung üblich geworden. Derselbe fasst am einfachsten alles zusammen, was die methodische Bearbeitung der religiösen Vorstellungen und Ideen der h. Schrift anlangt. *A potiori fit denominatio*. Es darf dabei nicht übersehen werden, dass weder das A. noch das N. T. ein System der Religion giebt, auch von „Lehrbegriffen“ nur in sehr bedingtem Sinne zu reden ist. Bei der Bestimmung sämtlicher ATlichen Begriffe treten verschieden bedingte Vorstellungsreihen heraus und eine Entwicklung von naturalistischen zu vergeistigenden Fassungen lässt sich feststellen. Auch die NTlichen Begriffe geben ohne Tendenz auf ein System Leitpunkte für die Begründung des Glaubens.

Während das A. T. als Inbegriff einer Nationallitteratur die Grundlage für eine Geschichte Israels darbietet, ist für das Neue, entsprechend den beiden Teilen, die Darstellung des Wirkens Jesu und der Missionsarbeit der Apostel zu trennen. Eine Ge-

schichte des Urchristentums wäre nur dann möglich, wenn die NTliche Litteratur sich als der litterarische Rest einer Entwicklung begreifen liesse, für deren Wendepunkte die einzelnen Schriften Urkunden sind (vgl. § 22 2).

3. Nachdem die darstellenden Disziplinen der Exegese als historische in Loslösung von der Dogmatik ihr Daseinsrecht sich erkämpft haben, ist auch die Beziehung der Dogmatik zur Schrift eine andere geworden. Eine „Kanonik“ als dogmatische Disziplin, welche, wie einst die Masora, als der Zaun des Gesetzes die Bibelforschung bindet und regelt, ist durch die Ermittlung des biblischen Thatbestandes gegenstandslos geworden mit allen übrigen dogmatischen Postulaten, die nicht als echte Früchte an dem Baume der Schrift selbst gereift sind. Andererseits übernimmt die Dogmatik von der Exegese nicht mehr „Beweisstellen“, welche sie, wie die Gefangenen, ihrem Lebensgrunde entführt und an ihr System kettet. Die historische Bibelforschung hat ihr vielmehr die Aufgabe gestellt, den Offenbarungsgehalt in dem geschichtlich Überlieferten mit Rücksicht auf das Glaubensleben der Kirche zur Geltung zu bringen. Die biblische Geschichte und die biblische Theologie treten an die Stelle des altdogmatischen Schriftbeweises. Sie erheben unabhängig von eigen zugebrachten typologischen und allegorischen Schriftausdeutungen, wie sie Hofmann, Hengstenberg und Beck in verschiedener Weise versuchten, die geschichtliche Wirklichkeit aus der h. Schrift, welche die Glaubenslehre zur Erprobung ihrer Wahrheit und ihrer biblischen Begründung auffasst (vgl. § 21 3. § 58 2).

A. Die Geschichte Israels und die alttestamentliche Theologie.

Die Geschichte des Volks und der Religion Israels stehen in ständiger Beziehung zu einander. Die Geschehnisse des Volks bestimmen die Entwicklung der Religion; die Religion giebt die treibenden und zusammenhaltenden Kräfte für die Entwicklung des Volks (§ 25). Eine getrennte Behandlung beider ist jedoch durch die über die Schranken der Nationalität hinausgehende Wirkung der Religion, welche die geschichtliche Grundlage und die providentiellen Prolegomena des Christentums bildet, geboten. Abgesehen von dieser Bedeutung gehört die Litteratur Israels nicht sowohl der Theologie als vielmehr der allgemeinen Wissenschaft. Je mehr daher das theologische Interesse zurücktritt, desto mehr

wird die religiöse Geschichte Israels zu einem Gliede der allgemeinen Geschichts- und der Religionswissenschaft.

Zur Litteratur: DEWETTE, Kritik der israelitischen Geschichte (Beiträge zur Einleitung in das A. T. 2 Hefte. 1897). ÖHLER, Volk Gottes. RE.¹ XVII. CVORELLI, Israel. Biblische Geschichte. PRESSSEL, Israel, nachbiblische Geschichte. RE.² VII. ÖHLER, Prolegomena zur Theologie des A. T. 1845.

§ 29. Die Geschichte Israels.

Von keinem Volke des Altertums aus der vorchristlichen Zeit ist eine Litteratur erhalten, welche die Herstellung einer zusammenhängenden, lückenlosen Geschichte gestattet. Die Beurteilung des geschichtlichen Wertes und des inneren Verhältnisses der litterarischen Quellen fällt der ATlichen Einleitung zu. Da aber allein auf Grund der Quellenkritik eine Gesamtauffassung von der Geschichte erreicht werden kann, ist eine wissenschaftliche Darstellung der Ereignisse, in denen das Volksleben verläuft, nur mit ständigem Zurückgreifen auf ihre Ergebnisse möglich. Wird darauf verzichtet, so wird aus der Geschichte ein erbauliches Wiedererzählen (§ 18).

1. Die Spannung in der wissenschaftlichen und erbaulichen Behandlung der Geschichte Israels ist mit den entgegengesetzten Interessen, welche sie erweckt, gegeben und hat darin auch ihre Berechtigung. Wird einseitig das religiöse Interesse dogmatisierend oder traditionalistisch betont, so gilt sie als „Geschichte des alten Bundes“ (KURTZ. ³1. Bd. 1864. ²2. Bd. 1858), oder als „Geschichte des Reiches Gottes im alten Bunde“ (HENGSTENBERG. 2 Bde. 1870). Losgelöst von dem religiösen Interesse stellt sie die Aufgabe, das Entstehen einer theokratischen Nationalgeschichte, wie sie in den Quellen vorliegt, zu erklären. Seit SPINOZAS „Tractatus theologico-politicus“ sind die Hypothesen zur natürlichen Erklärung des Wunderbaren, welche in der Wissenschaft sich gefolgt sind, ausnahmslos auf die heilige Geschichte angewandt worden. Diese Methode bildet das Gegenstück zu dem dogmatischen oder die Überlieferung starr aufrecht erhaltenden Verfahren. Sie kommt von philosophischen Postulaten, mögen sie durch geschichtliche Induktion oder durch philosophische Spekulation sich legitimiren, an die heilige Geschichte. Die rationalistische Umsetzung in den Pragmatismus einer natürlichen Geschichte (LORENZ BAUER, Handbuch der Geschichte der hebräischen Nation. 1800 f. 4 Bde.) beseitigt

DE WETTES tiefere, von der Friesschen Philosophie geleitete Auffassung, nach welcher eine Symbolisirung der Theokratie in ihr gegeben sei. Die „völkerpsychologischen“ Experimente der religionsgeschichtlichen Forschung gaben sodann den Antrieb, Sterndienst und sonstiges semitisches Heidentum, auch Seelenkult, in den biblischen Urkunden als religiöse Grundkräfte aufzuweisen.

2. Den geschichtlichen Boden auch für die Würdigung des einzigartigen religiösen Charakters der Geschichte Israels sicherte HEINRICH EWALD in seinem grossen Werke „Geschichte des Volkes Israel bis Christus“. Er ermittelt das Werden und die Selbstbehauptung der Nation nach geschichtlicher Methode, indem er drei „Wendungen“ unterscheidet: die Gottesherrschaft (die Anfänge. Moses. Die Richter), die Königs- und die Gottesherrschaft (die Zeit der Könige), die Heiligherrschaft (das Judentum im Exil. Die Makkabäer). Der Aufbau EWALDS setzt das höhere Alter des Pentateuch vor der prophetischen Litteratur voraus. Er führt von Moses und dem Priestertum durch die Propheten zur erneuten Aufrichtung des Gesetzes. Auf der entgegengesetzten Anschauung fusst die Einteilung von REUSS: Zeitraum des Heldentums (das Sammeln zur Nation), des Prophetentums (die religiösen Kräfte im geordneten Staatsleben), des Priestertums (Erhaltung und Formung des religiösen Nationalgutes), der Schriftgelehrsamkeit (Überlieferung des geformten Nationalgutes). Die kritische Grundlegung für diese Abschätzung der heiligen Geschichte gab JWELLHAUSEN, nachdem VATKE in der biblischen Theologie (1835) die Entwicklung der Religion nach der gleichen Grundanschauung behandelt hatte. Vgl. § 20 2. BSTADE, Geschichte des Volkes Israel. 2 Bde. 1881 f. AKÖHLER, Lehrbuch der biblischen Geschichte des A. T. 2 Bde. 1875 f. tritt mit sorgfältiger Arbeit für die traditionelle Auffassung ein. Die weitere Litteratur vgl. bei WINER I S. 156 f. HAGENBACH zu § 59. Unter den jüdischen Arbeiten ist das Hauptwerk HGRÄTZ, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. 1854 f. Bd. 1—3.

§ 30. Die Theologie des Alten Testaments.

Während die Geschichte Israels die für die Entwicklung des Volkes massgebenden Thatsachen bearbeitet, behandelt die Theologie die Geschichte, insoweit sie Inhalt der Religion Israels

ist, die Religion, wie sie in der Geschichte wirksam geworden ist. Da alles soziale, sittliche und geistige Leben Israels mit der Religion verwachsen ist, setzt die Ermittlung der Glaubensgedanken vor allem die Kenntniss der Geschichte des Kultus und der Methoden litterarischer Darstellung voraus. Der ethische Charakter der Religion selbst aber gestattet nicht eine getrennte Behandlung der religiösen Grundlage und der Pflichtenlehre. Das Urtheil über die Entwicklung der religiösen Vorstellungen, insbesondere über das Verhältniss des Gesetzes, der Lehrweisheit und des Prophetismus, der einzelnen Vorstellungssreihen innerhalb der prophetischen Litteratur und der Weisheitsschriften ist entweder auf Grund der Gesamtanschauung von der Geschichte (§ 29 1) oder auf Grund einer statistischen Feststellung und Vergleichung der Begriffe zu gewinnen (SCHLEIERMACHER § 250). Einen in sich geschlossenen Kreis religiös-nationaler Vorstellungen enthält allein die kanonische Litteratur.

1. Die ATliche Religion giebt sich als Offenbarung, d. h. als der Inbegriff von Wahrheiten, welche aus natürlichen Bedingungen geschichtlich unableitbar sind. Gott bezeugt sich dem in freier Gnade erwählten Volke. Er enthüllt ihm seinen Willen, sendet ihm seine Gerichte, führt es zu dem Ziel, das er ihm gesetzt hat. Diese Gottesoffenbarung ist kodifizirt im Gesetz. Sie kommt zu freiem Ausdruck in dem Wirken der Propheten. Sie erweckt Andacht und Betrachtung in den Psalmen und den Weisheitsbüchern. Die Geschichte Israels wird daher von den ATlichen Schriftstellern als Offenbarungsgeschichte erzählt. Die Propheten geben ihre Weisungen und Enthüllungen als Gottessprüche und veranschaulichen sie durch Zeichen, welche den allmächtigen Willen des sich offenbarenden Gottes eröffnen oder im Symbol andeuten. Die Theologie ermittelt die Formen und den Inhalt der Offenbarung. In erster Beziehung untersucht sie, wie Inhalt und Form sich zu einander verhalten, inwieweit innere Vorgänge als äussere beschrieben und ideelle Wahrheiten in Form von Lehrerzählungen, also in mythischer Fassung berichtet sind, auch scheidet sie die sagenhaften Elemente von den geschichtlichen. Die Mittel dazu bietet ihr die Religionswissenschaft. (Vgl. § 59 2. MAX MÜLLER, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. 1874.) Was den Inhalt betrifft, so ergiebt die Quellenkritik nicht nur die Ansätze zur Unterscheidung der verschiedenen Litteraturgattungen, sondern auch zur Sonderung der einzelnen Schichten

innerhalb der einzelnen überlieferten Schriften. Damit ist der Grund gewonnen für die Untersuchung der Begriffe und Vorstellungsreihen auf ihre Entwicklung und ihre gegenseitigen Beziehungen. Es ergeben sich dabei für die Begriffe fließende Übergänge, die Tendenz auf Vergeistigung des ursprünglich sinnlich Gefassten und auf Verlegung des Schwerpunktes ins Ethische. Die Entwicklung des Gottesbegriffs, der Begriffe Heiligkeit und Gerechtigkeit (BAUDISSLIN, Studien zur semit. Religionsgeschichte II. DIESTEL, JdTh. 1860, S. 176 f.) sind hierfür Beispiele. Auch die Entwicklung der einzelnen Darstellungsreihen ist mannigfach bedingt. Die messianische Hoffnung in ihren national-theokratischen Formen und in ihrer persönlichen, religiösen und universalistischen Zuspitzung (RIEHM, Die messianischen Weissagungen 1875. DELITZSCH, Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge 1890), das Hervortreten des individuellen Faktors in der Prophetie des Jeremia und Ezechiel geben dafür Belege.

2. Über die Linie eines mehr erbaulichen *collegium biblicum* des Pietismus und einer wenn auch dogmatisch unabhängigen systematisirenden Auslegung der biblischen *loci probantia* (ZACHARIAE, Biblische Theologie. 5 Bde. 1772 f.) erhob sich DE WETTE's Biblische Dogmatik des A. und N. T. oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judentums und des Urchristentums³ (1831). Er unterscheidet, wie der Titel anzeigt, in der Entwicklung der ATlichen Religion zwei Perioden. Die Quellen der ersteren sind die kanonischen Schriften, die der letzteren die nachexilische Litteratur einschliesslich der Pseudepigrapha, der Targums und des Talmud. Innerhalb dieser Perioden sucht DE WETTE die leitenden Begriffe nach einem Schema dogmatischer Art statistisch und geschichtlich mit der ihm eigenen Klarheit und Knappheit festzustellen. Aber das Exil ist kein Wendepunkt in der inneren Entwicklung Israels, sondern eine Stufe. Das nachexilische Judentum ist mehr als ein „Chaos, welches eine neue Entwicklung erwartet“. Deshalb stellte ÖHLER im Gegensatz zu der statistischen Methode DE WETTE's die Aufgabe, die biblische Offenbarung als geschichtliche Thatsache zu begreifen. Nicht im Sinne des modernen „Evolutionismus“, sondern von den theistischen Grundlagen der ATlichen Religion aus will er diese genetisch darstellen. Die Einteilung in drei Schriftengruppen weist ihm dazu den Weg. Der Mosaismus gebe die ursprünglichste Fassung, der Prophetis-

mus die objektive, der in den Hagiographa vorliegende Hebraismus die subjektive Fortbildung des durch Mose vermittelten Gotteswerks. VATKE (§ 29 2) hatte schon vorher dieser Gesamtanschauung eine andere entgegengesetzt, welche durch das Überwuchern der HEGELschen Philosopheme, mit denen sie umrahmt war, ihren Eindruck zunächst abschwächte. Er unterschied als die älteste die prophetische Entwicklungsstufe von der jüngeren gesetzlich-symbolischen oder levitischen und von der daraus sich ergebenden Reflexionsform. HERMANN SCHULTZ hat sich in der Fortarbeit an der ATlichen Theologie dieser Auffassung genähert. Er giebt zuerst eine geschichtliche Übersicht „der Entwicklung der Religion und Sitte Israels bis zur Aufrichtung des Hasmonäerstaats“ und schildert sodann „das Heilsbewusstsein Israels und seine religiöse Weltanschauung als Ergebniss der Religionsgeschichte des Volks“ (ATliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe.⁴ 1889). Vgl. auch DUHM, Die Theologie der Propheten (1875), KAYSER, Die Theologie des A. T. in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt, herausgegeben von EREUSS (1886). Weiteres bei HAGENBACH zu § 62. SCHULTZ S. 72 f. Eine Theologie des Spätjudentums in zusammenfassender Darstellung steht noch aus.

B. Die darstellenden Disziplinen des Neuen Testaments.

Die durchgehende Wechselbeziehung, welche die Geschichte und Religion des Volkes Israel verbindet, besteht in der Geschichte des Urchristentums nicht. Das Werk Jesu ist Gegenstand des Glaubens geworden und bildet den Inhalt der apostolischen Missionspredigt; die Überlieferung desselben ist für ausschliesslich religiöse Zwecke dargestellt (Luk. 1 1—4). Über das Wirken der Apostel giebt die Apostelgeschichte eine lückenhafte Kunde. Nur des Paulus Missionsarbeit lässt sich in Verbindung mit den gelegentlichen thatsächlichen Nachrichten seiner Briefe annähernd nach ihrem geschichtlichen Verlaufe feststellen (§ 32 1). Deshalb kann die Geschichte Jesu und der Apostel nicht ohne Beziehung auf ihre Lehre ermittelt werden; wohl aber beansprucht der Lehrgehalt, auch abgesehen von der Geschichte, eine selbständige Darstellung. Gewiss wurzelt das allen nationalen Schranken entwachsene Evangelium in geschichtlichen Ereignissen und erhebt dieselben zu Heilsthatsachen; aber die Frage, wie und in welcher Form diese Gegenstand des Glaubens

und der Verkündigung geworden sind, ist eine andere, als die Frage nach den Thatfachen, welche die Geschichte Jesu und der Apostel ausmachen.

Bei dieser Trennung von Geschichte und Lehre liefert die historische Kritik die Kontrolle für den Anspruch des biblischen Christentums, eine Menschheitsreligion zu sein. Wird die N'liche Geschichte, abgesehen von der Rücksicht, dass sie für den Glauben der Christenheit der Inbegriff von Heilsthatsachen geworden ist, untersucht, so ist einerseits die Zuverlässigkeit der Überlieferung, andererseits die Möglichkeit, die Anfänge des Christentums zur geschichtlichen Anschauung zu bringen, feststellbar. Die geschichtliche Arbeit bewahrt auch hier vor falschen Autoritäten, hält die Fühlung aufrecht mit der allgemeinen Wissenschaft und lehrt Selbstbescheidung, nachdem die Grenzen des geschichtlich Erkennbaren abgesteckt sind.

Mit grossem Nachdrucke hat CFNÖSGEN (Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung. Bd. I: Geschichte Jesu Christi, 1891) in selbständiger Fortbildung HOFMANNScher Gedanken (§ 28 3) gegen jede Scheidung von Geschichte und Lehre für die Geschichte Jesu sowohl, wie für die Geschichte der Apostel sich ausgesprochen. Sein sorgfältiges Werk soll die Unzulässigkeit davon darthun. Die Schrift sei ein Ausfluss der offenbarenden Thätigkeit Gottes. Deshalb komme ihr Irrtumslosigkeit zu. Der in ihr durch den Geist der Christenheit anvertraute Thatbestand des Heils sei deshalb ein Organismus der Offenbarung. Jede Thatfache wiege in ihm gleich. — Wenn dem so wäre, so fiel damit auch die Möglichkeit einer Geschichte der Offenbarung. Der wichtigste Bestandteil der evangelischen Überlieferung, soweit dieselbe Thatfachen berichtet, sind Wunder, vor allem das Wunder der Auferstehung Jesu. Das Wunder richtet sich an den Glauben. Der Forscher kann nachweisen, wie man dazu gekommen ist, an Wunder zu glauben, aber er kann die Wunder nicht geschichtlich begreiflich machen. Eine grundsätzliche Gleichsetzung der einzelnen Thatfachen der Offenbarung ferner verschliesst den Weg zu einer Gesamtanschauung von ihrem Organismus. Denn von Fall zu Fall hat Jesus die Wahrheiten des Gottesreichs verkündigt, wie der Anlass ihm dazu kam. Des Paulus Briefe sind Früchte seiner Geistesarbeit. Besondere Anstösse und Bedürfnisse seiner Gemeinden drangen sie ihm ab. Er wendet sich an das Urteil seiner Leser, er will über-

zeugen, er redet nicht *ex cathedra*. Das Wesen der NTlichen Schriften fordert daher von dem Forscher Scheidung des Verschiedenartigen, damit ihre geschichtlichen Bedingungen und der Offenbarungsgehalt nicht vereinerleitet werden.

§ 31. Die evangelische Geschichte (Leben Jesu — Geschichte Jesu).

Die Ermittlung der Thaten, welche das Werk Jesu ausmachen, ist eine Aufgabe der historischen Kritik, die aus dem Bedürfniss entsprang, den geschichtlichen Grund des Christentums unabhängig von dogmatischen Formulierungen zu verstehen. Die Fassung der Aufgabe ist bedingt durch die Beurteilung der Quellen. Ihre Lösung hängt ab von dem Verhältniss, in das der „Jesus der Geschichte“ und der „Christus des Glaubens“ zu einander gebracht werden. Die entscheidenden Voraussetzungen für die geschichtliche Wertung Jesu liegen daher nicht im Gebiete der Quellenkritik, sondern in Glaubensfragen.

1. Die synoptischen Evangelien wollen nicht die Geschichte Jesu von Nazareth geben, sondern die Thaten Gottes, durch welche in Jesus Christus, seinem Wirken, Lehren und Leiden der Menschheit das Heil dargeboten worden ist. Ihre Nachrichten, auf geschichtliche Vollständigkeit angesehen, sind ungleichmässig und lückenhaft. Der Werdegang des irdischen Wirkens Jesu, die Ausfüllung seiner Tage, die Dauer seines Wirkens, die Zuverlässigkeit der Überlieferung von Worten und Thaten, welche in vielfach verschlungenen, bald sich trennenden, bald sich einigenden, hier sich widersprechenden, dort sich deckenden Nachrichten vorliegt, unterliegt einer Prüfung, deren Schwierigkeiten Goethe empfand, wenn er zu Eckermann sagte (Gespräche II S. 265): „es ist ein Meer auszutrinken, wenn man sich in eine historische und kritische Untersuchung dieserhalb einlässt“. Dazu kommt das Johannesevangelium mit seinem von den Synoptikern abweichenden klar gezeichneten geschichtlichen Rahmen und seinem schon wie bekenntnismässig formulirten Selbstzeugniss Jesu als des Gottessohnes und Welt-heilandes. Dies sind die Quellen. Die geschichtliche Gesamtanschauung, die aus ihnen gewonnen wird, hängt ab von der Beurteilung des litterarischen Verhältnisses der Synoptiker und ihres Ursprungs, von der Entscheidung für oder wider die

Authentie des Johannesevangeliums, von der Beziehung, in welche Johannes zur Synopse gebracht wird. Wie verschieden die Stellungnahme, so abweichend sind die Ergebnisse. Wer das Johannesevangelium als apostolische Schrift anerkennt, beansprucht in das chronologische Gerüst von drei Wirkungsjahren auch die synoptischen Stoffe einzubauen. Wer in ihm Bestandteile einer Apostelschrift verarbeitet sieht, hat die Aufgabe, dieselben auszuscheiden und in organische Verbindung mit der Synopse zu bringen. Dagegen schwinden der Quellenwert und die daraus erwachsenen Probleme, sobald der geschichtliche Charakter des Evangeliums überhaupt bestritten wird. Zu den verwickelten historisch-kritischen Vorfragen kommen die inneren Schwierigkeiten, besonders die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Evangelien. Wird in dem historischen Jesus der Messias und der Weltheiland gesucht, so ergiebt sich aus den Evangelien „die Geschichte Jesu als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit“. Wird der historische Jesus losgelöst von dem Glaubensgrunde, kraft dessen in seiner Person und seinem Werke die abschliessende Offenbarung des göttlichen Heilswillens sich darstellt, so hat die „Leben-Jesu-Forschung“ entweder zu erklären, wie aus dem Jesus der Geschichte der Christus des Glaubens geworden ist, oder sich dabei zu bescheiden, dass sich dieser Prozess überhaupt nicht erklären lässt, sondern auf sich beruhen muss, wie etwa die Frage nach dem Ursprung des Lebens und des vernünftigen Selbstbewusstseins. Auf diesem Punkte ist die historisch-kritische Untersuchung gezwungen, Anleihen bei der Weltanschauung des Kritikers zu machen (§ 54). Insbesondere kommen in der Beurteilung der Wunder, die einen wesentlichen Teil der Wirksamkeit Jesu ausmachen, die Beschwichtigungen und Zugeständnisse, welche der Versuch erzeugt, Unerklärbares zu erklären und natürlichem Geschehen anzupassen, zur Erscheinung. Zwischen den Gegensätzen, welche in allen Wundern Jesu nur Mythen, oder nur zuverlässig berichtete Thatsachen sehen, liegt ein weites Feld verschiedenartiger Vermutungen. Zur Zeit macht ein Zug zu rationalistischer und spiritistischer Abschätzung der Wunder sich geltend, demgegenüber es dabei sein Bewenden haben wird, dass die Thatsache der Wunder Jesu ebenso historisch feststeht, wie die Undurchsichtigkeit des wunderbaren Vorgangs selbst.

2. Die Entwicklung der Disziplin spiegelt die verschiedenen Interessen, aus denen die wissenschaftliche Aufgabe eines

Lebens Jesu entstand, wieder. Die Veröffentlichung der Wolfenbütteler Fragmente und der dadurch hervorgerufene Streit zwischen Lessing und Götze brachten die Frage nach dem historischen Wert der Evangelien zum Brennen. Der Pietismus und der Rationalismus bemühten sich auf verschiedenen Wegen sie zu erledigen, indem sie sich, man darf sagen, dem Gemüte Jesu nähern wollten. J. J. HESS in seiner „Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu“ (1768. 2 Bde. ⁸1862) erhob mit Besonnenheit ein pietätvolles Bild von Jesu Wirken aus den Quellen. HERDER (Vom Erlöser der Menschen nach unseren drei ersten Evangelien 1796. Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannes' Evangelium 1797) wies die verschiedenen Strahlenbrechungen der gleichen Grundanschauung von der gottmenschlichen Persönlichkeit auf. Die Sentimentalität des Rationalismus brachte VENTURINI in seiner „Natürlichen Geschichte des grossen Propheten von Nazareth“ (1800 f. 3 Bde.), die entleerende Kritik desselben E. PAULUS, Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums (2 Bde. 1828) zur Geltung. Zur Lebensfrage für die theologische Kritik schien das „Leben Jesu“ von D. F. STRAUSS (2 Bde. 1835. ⁴1840. Leben Jesu für das Volk. ⁴1877) die Untersuchung der geschichtlichen Grundlagen der Evangelien zu machen. Folgerecht und geistvoll führte er die These durch, dass die evangelische Geschichte durch geschichtsfreie Mythenbildung, zu welcher die altliche Weissagung der urchristlichen Gemeinde die Fermente bot, entstanden sei. Seine Methode ist die Umkehrung der Theologie des ersten Evangelisten. Dem Grundsatz: „Dies ist geschehen, auf dass erfüllet würde, was da geschrieben steht“ setzte er das Prinzip entgegen: Dies ist ausgesagt und erzählt von Jesu, damit die Überzeugung der Jünger, Jesus von Nazareth sei der verheissene Messias, aus der altprophetischen Geschichte und Weissagung ihren Inhalt und ihre Form erhalte. Die wissenschaftlichen Triebkräfte lieferte ihm die These der Hegelschen Philosophie, dass die Religion als „Stufe der Vorstellung“ notwendig Mythenbildung im Gefolge habe. Die litterarische Evangelienkritik hemmte die Hochflut des durch Strauss entfesselten Kampfes um die Geschichtlichkeit der christlichen Offenbarung. Sie erzwang eine neue Problemstellung. Die Geschichtlichkeit der evangelischen Überlieferung wurde durch Vergleichen der Quellen, durch Erkenntniss ihres inneren Verhältnisses, ihres Zurückweisens auf sichere überein-

stimmende Grundlagen, durch die Bestimmung des individuellen Charakters der einzelnen Evangelien gesichert. Die Betrachtung der Evangelisten als „rein menschlicher Schriftsteller“ hatte das Ergebniss, die Evangelien als zuverlässige Zeugen hinzustellen von dem Abglanz der Hoheit, „die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist“ (ECKERMANN, Gespräche mit Goethe III S. 263). Immer erfolgreicher bricht die Überzeugung sich Bahn, dass das Bild des historischen Jesus Christus, wie es aus den Evangelien hervortritt, mächtiger und herrlicher ist, als alle Ideale, welche das Suchen nach dem Urbild der Humanität in die Evangelien eingeendet hat. Diese Überzeugung ist für die gegenwärtige Bearbeitung des Lebens Jesu massgebend; denn der Jesusroman von RENAN hat trotz all' seines ästhetischen Reizes ebensowenig wie das einst lärmend aufgenommene Charakterbild Jesu von SCHENKEL (1864) in die wissenschaftliche Fortarbeit bestimmend eingegriffen. Abweichend bleibt die Abschätzung des Geschichtlichen im einzelnen, die Beurteilung des Wunderbaren der Geschichte und der Wunder Jesu selbst; auch der Wert der Zeitgeschichte für das Leben des Herrn wird verschieden bemessen. Während KHASE (Geschichte Jesu. Nach akademischen Vorlesungen. 1875) und THKEIM (Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamt-leben seines Volks frei untersucht und ausführlich erzählt. 3 Bde. 1867 f.) „die geschichtliche Fundamentirung und Instrumentirung des Lebens Jesu“ in den Vordergrund stellen, legen BWEISS (Das Leben Jesu. 2 Bde. 3 1888) und WBEYSCHLAG (Leben Jesu. 2 Bde. 1888) auf die quellenkritische Sicherung der Darstellung das Hauptgewicht. Das schwierigste, wo nicht unlösbare Problem bietet der Versuch, das Selbstbewusstsein Jesu aus den Quellen zu ermitteln. Es handelt sich darum, die subjektiven Triebkräfte und die Formen der inneren Gewissheit zu verstehen, in denen Jesus als Gottessohn und als Messias sich beurteilte. Wer diese Aufgabe sich stellt, wird sich nicht verhehlen können, dass die psychologische Analyse eines Selbstbewusstseins, für dessen Eigenart dem Analytiker die Analogien der Erfahrung fehlen, ein Postulat sei, das Gesichtspunkte für das Sammeln von Beobachtungen liefert. Nur unter der Voraussetzung wäre eine über das Auslegen von Selbstzeugnissen Jesu und das Herbeiziehen von zeitgeschichtlichen Daten hinausgehende Aufklärung möglich, dass die über das erfahrungsmässig Menschliche sich erhebenden

Äusserungen Jesu als Erzeugnisse der eigenen Schwärmerei oder der Wünsche seiner Anhänger gewertet werden müssten. Die Gegensätze, in denen die Beurteilung des Selbstbewusstseins Jesu sich bewegt, erscheinen in den Werken von RGRAU (1888) und BALDENSBERGER (²1892). Jener giebt eine fast ins Theosophische ausschliessende Darstellung, welche im Johannesevangelium den Wegweiser zum Verständniss der Synoptiker sucht, dieser sucht Jesus „von rückwärts“ zu verstehen, d. h. aus der pseudepigraphischen Apokalyptik. Der Wert der Litteratur des Spätjudentums für das Verständniss des Christentums wird zur Zeit in demselben Masse höher angeschlagen, als die Neigung, die gesamte urchristliche Bewegung als eschatologisch bestimmt und geleitet anzusehen, sich steigert. Zur Orientirung über die geschichtlichen Probleme vgl. WBOUSSET, Jesu Predigt in ihrem Gegensatze zum Judentum (1892). Zur Schwierigkeit der Aufgabe des Lebens Jesu vgl. MKÄHLER, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. 1892. Die Litteratur zum Leben Jesu bietet in weitausgreifender Vollständigkeit KHASE, Das Leben Jesu. Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen. ³1865. Zu den ausserkanonischen Nachrichten von Jesus vgl. RHOFMANN, Das Leben Jesu nach den Apokryphen; im Zusammenhange aus den Quellen erzählt und wissenschaftlich untersucht. 1851. Weitere Litteraturangaben bei HAGENBACH zu § 60^b.

§ 32. Die Geschichte des apostolischen Zeitalters.

Die Nachrichten über die Arbeit und die Erfolge der Gemeindeglieder des Urchristentums oder der apostolischen Männer der ersten und zweiten Generation, welche im Auftrage des Herrn der Missionsarbeit sich unterzogen, werden als Geschichte des apostolischen Zeitalters behandelt. Die Abgrenzung der Aufgabe hängt von den Ergebnissen der Einleitung ab. Hält sich die Forschung nicht innerhalb der Schriften des Apostolos, so sind mit den NTlichen Briefen zusammen die sogenannten apostolischen Väter und die Legendenlitteratur heranzuziehen. So gefasst, gehört die Disziplin nur noch bedingt in den Kreis der biblischen Wissenschaften.

1. Von der Thätigkeit und den Erfolgen der urapostolischen Männer sind nur unvollständige Nachrichten vorhanden. Die schnelle Verbreitung des Evangeliums im römischen Weltreich ist nur zum kleinsten Teile zu verfolgen. Wie entstand die Gemeinde

Roms oder Alexandriens? Wie schlug das Christentum in Syrien Wurzel? Die apostolischen Schriften tragen einen lehrhaften Charakter und gestatten keine sichere Anknüpfung an bekannte geschichtliche Verhältnisse. Der Heidenapostel Paulus ist die einzige Gestalt der ersten Generation, für welche, unter Annahme der Echtheit seiner Hauptbriefe, die Quellen zu einer Biographie, zum Verständniss der Individualität, zur Einsicht in die Art und die Erfolge apostolischen Wirkens erhalten sind. Die Gesamtanschauung von der apostolischen Zeit hängt von der Bestimmung des Verhältnisses ab, in dem die Briefe des Paulus zur Apostelgeschichte stehen. Von da aus wird der Rahmen gewonnen, innerhalb dessen die nicht datirten Urkunden der apostolischen Litteratur auf Grund innerer Kritik eingeordnet werden.

2. Es ist das Verdienst WPALEY's (*Horae Paulinae*. Beweis der Glaubwürdigkeit der Geschichte und der Ächtheit der Schriften des Apostels Paulus und ihrer wechselseitigen Beziehungen auf einander. Aus dem Englischen von HPCHENKE. 1797), durch innere Kritik den geschichtlichen Ausgangspunkt für die Darstellung der apostolischen Zeit festgelegt zu haben. Nach dem Grundsatz, dass „Absichtslosigkeit der Charakter der Wahrheit und Originalität“ sei, stellt er sich die Aufgabe, aus dem ungesuchten Zusammentreffen der Notizen der Briefe mit den Nachrichten der Apostelgeschichte, zweier von einander unabhängiger Quellen, die Zuverlässigkeit der geschichtlichen Überlieferung nachzuweisen. Die beweiskräftigen Übereinstimmungen, auf die er Gewicht legt, tragen den Charakter des Gelegentlichen, Zufälligen, Naiven, nicht des Studirten, tendenziös Zurechtgemachten. Diese Aufgabe ergiebt sich ihm angesichts der drei möglichen Verhältnissbestimmungen: die Apostelgeschichte ist echt, die Briefe sind unecht; die Briefe sind echt, die Apostelgeschichte ist erdichtet; beide sind Pseudepigrapha. Innerhalb des durch diese Möglichkeiten umschriebenen Kreises hat die Darstellung des apostolischen Zeitalters sich bewegt. FCHBAUR fasste von den Briefen aus die Apostelgeschichte als Tendenzbuch, und seine Schüler erbauten auf Grund ihrer kritischen Ansätze eine Geschichte des nachapostolischen Zeitalters (SCHWEGLER 1846) oder auch des Urchristentums (PFLEIDERER 1888) mit Einbeziehung der apostolischen Väter. Im Gegensatz zur Tübinger Kritik hielten NEANDER (Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel.⁵ 1862), LECHLER (Das

apostolische und nachapostolische Zeitalter.³ 1886), HEWALD (Geschichte des apostol. Zeitalters bis zur Zerstörung Jerusalems. Bd. 6. der Geschichte Israels. ²1868) an der Geschichtlichkeit sowohl der Apostelgeschichte, als auch der Paulusbriefe fest. ERENAN in seinen hergehörigen Schriften (Les apôtres 1866. Paulus 1869. L'Antichrist 1873) verarbeitet mit geschichtlichem Takt und gediegener Kenntniss der gleichzeitigen klassischen Litteratur vorwiegend die Ergebnisse der Burschen Schule. In stoffgesättigter Klarheit endlich hat CWEIZSÄCKER selbständig fortbildend und vorsichtig abwägend den Ertrag seiner Forschungen, die vor allem von Baur angeregt waren, in seiner Geschichte des apostolischen Zeitalters (²1891) zusammengefasst. Die antipaulinische Wendung der jüngsten Kritik, welche die Apostelgeschichte vor die insgesamt für Pseudepigrapha erklärten Briefe des Paulus setzt und als Geschichtsquelle bevorzugt (§ 22 2), hat es zu einer Gesamtdarstellung ihrer Ergebnisse noch nicht gebracht (STECK, Galaterbrief 1889).

Die Verfassung der apostolischen Gemeinden ist gleichfalls Gegenstand eindringender Untersuchungen geworden, nachdem RROTHE (Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Bd. 1. 1837) sie monographisch behandelt hatte. Die alte These, dass das Vorbild der Synagoge für die altchristliche Gemeindeorganisation überhaupt vorbildlich gewesen sei, ist aufgegeben. Inwieweit die religiösen Genossenschaften des Grossreichs darauf eingewirkt haben, wird verschieden beurteilt. Zur Sachlage vgl. MEYER-HEINRICI, II Korintherbrief. ⁷1890 Anhang S. 409 f. EHATCH, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertume. Mit Exkursen von AHARNACK. 1883). — Um Aufhellung und Lichtung des Dickichts der Apostellegenden hat sich ALIPIUS (Die apokryphen Apostelgeschichten. 3 Bde. 1883f.) Verdienste erworben. Zur Litteratur vgl. HAGENBACH zu § 61. 67.

§ 33. Die Theologie des Neuen Testaments.

Die christliche Welt- und Lebensanschauung, wie sie in den kanonischen Schriften niedergelegt ist, nach ihrer Einheit und ihrer individuellen Ausgestaltung darzustellen, ist die Aufgabe der NTlichen Theologie. Je nachdem der Schwerpunkt der Arbeit in die Ermittlung der einheitlichen Grundlagen oder der individuellen Abwandlungen gelegt wird, ist die Darstellung abweichend orientirt. Die individualisirende Methode ist durch die

Ergebnisse der Einleitung geleitet; die Erhebung des einheitlichen Lehrgrundes und seiner Verzweigungen geht von der geschichtlichen Thatsache aus, dass der Kanon die Quellen für eine geschlossene Darstellung des christlichen Heilsguts enthält. Ihren Abschluss erhält sie in der biblischen Dogmatik, welche, wenn sie den geschichtlichen Charakter der h. Schrift nicht ausser Acht lässt, den inneren Zusammenhang der geschichtlich gewordenen Offenbarungswahrheiten der beiden Testamente in systematische Übersicht zu bringen sucht.

1. Die NTliche Theologie steht in gleich engen Beziehungen zu der historisch-kritischen Bibelforschung wie zu der Dogmatik. Da diese als evangelische sich an der Schrift zu legitimiren hat, nimmt sie die biblischen Begriffe auf mit der Absicht, ihre Glaubenskraft zu verstehen und zur Geltung zu bringen. An sich hat sie kein Interesse an der geschichtlichen Form und dem geschichtlichen Zusammenhange dieser Begriffe, sondern an ihrer Geltung. Darum bietet die Dogmatik keinen Schutz gegen eine Ausbeutung der Schrift, welche sie ihrem wahren Wesen entfremdet (§ 283). Giebt andererseits die Bibelkritik allein der NTlichen Theologie den Weg an, so wird sie ein Stück Religionsgeschichte und ein Kapitel der Geschichte des Urchristentums; sie ist in Gefahr, die Fühlung mit dem Leben der biblischen Glaubenswahrheiten einzubüssen. Ihre selbständige Bedeutung wird dagegen gewahrt, wenn sie ausgeht auf eine methodische Bearbeitung der leitenden Ideen, Vorstellungen und Begriffe. Sie hat dabei den Stammbaum und die Verzweigungen derselben, sodann den gemeinsamen Boden, aus dem sie gewachsen sind, endlich die Beschaffenheit der Aussagen, die vorwiegend Zeugnisse, selten Theologumena sind, im Auge zu behalten. Die Gesichtspunkte der Begriffsbearbeitung sind durch die Beschaffenheit der Stoffe gegeben. Eine ausschliessende Betonung des Gemeinsamen verwischt die individuellen Ausprägungen. Für dieselbe Wahrheit haben die Synoptiker, Johannes, Paulus verschiedene Formen und Vorstellungskreise gebildet. Eine ausschliessende Betonung des Individuellen, die ihre letzten Konsequenzen in der Unterscheidung der Individualität der Schriftsteller und des Lehrtropus, den sie darbieten, zieht (BWEISS), verdunkelt das Gemeinsame. Auch muss sie das Analoge, was in den einzelnen Schriftengruppen vorkommt und recht eigentlich urchristliches Gemeingut ist, wie die religiöse Aneignung und Ausnutzung des A. T. als Lehrbuch

der Christenheit, die Aussagen über den Glauben, den Geist Gottes, die christliche Endhoffnung, wiederholt bearbeiten. Um der Gefahr der Monotonie zu entgehen, legt es sich auf diesem Wege nahe, in leichten Modifikationen oder veränderten Begründungen einen genetischen Fortschritt auch da anzunehmen, wo allein die Mannigfaltigkeit eines Nebeneinander vorhanden ist. Gesteigert werden die Schwierigkeiten einer wirksamen Veranschaulichung des Lehrgehalts, wenn man den einzelnen Schriftstellern „Lehrbegriffe“ zuschreibt, was doch voraussetzt, dass sie eine in systematischem Zusammenhange stehende Gesamtanschauung anstreben, die als individuell gefasste von dem urchristlichen Gemeingut sich loslösen lässt. Der homiletische Charakter der katholischen Briefe, die verschieden angeknüpfte, frei und wie gelegentlich sich entfaltende, auf bestimmte Bedürfnisse abzweckende, keine Vollständigkeit anstrebende Auseinandersetzung von Heilswahrheiten in den Paulusbriefen beweist das Schiefe dieser Bezeichnung, welche eine den Sachverhalt verschiebende Aufgabe stellt. System und einheitliche Grundanschauung ist zweierlei. Wenn aber unter „Lehrbegriff“ etwas anderes als eine systematisch geordnete Gesamtanschauung verstanden werden soll, so liegt das nicht in der Bezeichnung selbst (§ 28 2).

Die methodische Bearbeitung von Glaubensgedanken, kommen sie als Erfahrungen, als Vorstellungen, als Begriffe, an Thatsachen angeknüpft oder für sich dargestellt zum Ausdruck, erfordert eine Kritik, welche unabhängig von der Kritik der Quellen die Stoffe analysirt und auf ihre Grundbestandteile und Verwandtschaften zurückführt. Das wirksamste Mittel hierfür ist die Analogie (§ 25 2). Der Aufweis entsprechender Verwertung von Thatsachen, entsprechender religiöser und sittlicher Triebkräfte in geschichtlich sich berührenden Kreisen giebt die kritischen Ansätze zur Würdigung der Begriffe. Für das Verständniss des Glaubensgehaltes des Urchristentums kommt das nachexilische Judentum und der Hellenismus ausser dem A. T. in Betracht (§ 31 2). Die originale Kraft der NTlichen Glaubensgedanken wird durch die Unmöglichkeit, sie auf analoge Religionsbildungen zurückzuführen, auf geschichtlichem Wege dargethan. Die Arbeit hierfür ist im Beginn. SCHLATTER (Der Glaube im Neuen Testament 1885) gewinnt aus der Ermittlung des der jungen Christenheit gemeinsamen Sprachguts und durch die Vergleichung der verwandten Bestimmungen eine lebensvolle und bereicherte Anschauung vom christlichen

Glaubensbegriff. Die Bedeutung der jüdischen Pseudepigraphik ist neuerdings von SPITTA, GUNKEL u. a. betont, nicht ohne dass die Tragweite der Analogien übertrieben wird. Noch stärker springt die Gefahr des Missbrauchs der Analogie, welcher über dem Verwandten die Verschiedenheit des Gehalts oder auch der Zeit übersieht, in die Augen bei der Verwertung des Talmud (§ 35 Anm.) und der griechisch-römischen Popularphilosophie zur Ableitung christlicher Ideen.

2. In der NTlichen Theologie ist gegenwärtig die individualisirende Methode herrschend. Zuerst gab unter Anregungen Schleiermachers USTERI durch die eindrucksvolle „Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des Neuen Testaments“ (1824. ⁶1851) in dieser Richtung einen fruchtbaren Anstoss. BAUR benutzte seine „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie“ (1864) zu einer Probe auf die Richtigkeit seines Geschichtsaufbaues, indem er eine in drei Perioden verlaufende Entwicklung der urchristlichen Lehrbildung unterscheidet (§ 22 2). Im Gegensatz zu ihm und doch von ihm stark beeinflusst suchte CFSCHMID (Biblische Theologie des Neuen Testaments herausgegeben von C. Weizsäcker. ⁴1868) nach Gesichtspunkten der inneren Kritik die Aussagen zu gruppieren. Mit sorgfältiger Versenkung in die Stoffe und ihre Bearbeitungen lieferte BWEISS (Lehrbuch der biblischen Theol. des N. T. ⁵1888) „einen brauchbaren Wegführer durch die reiche Gotteswelt der Schriftwahrheit in ihrer mannigfaltigen Ausprägung“. EDREUSS in seiner geistvollen und durchsichtigen *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* (2 Bde. ³1864) giebt in selbständiger Aneignung von Baur's Prämissen eine Art urchristlicher Dogmengeschichte. WBEYSCHLAG (Neutestamentliche Theologie oder geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristentums nach den neutestamentlichen Quellen (2 Bde. 1891) geht darauf aus, „den grossen Einklang biblischer Heilslehre aufzuzeigen, eine sachliche Übereinstimmung auch zwischen Paulus und den Uraposteln und zwischen Paulus und Jesus selbst in allem, worauf es ankommt“. Er nimmt also die Aufgabe auf, welche ARITSCHL in der Geschichte der altkatholischen Kirche und dem biblisch-theologischen Teile seiner „christlichen Lehren von der Rechtfertigung und Versöhnung“ (Bd. 2. 1874) in Angriff genommen und die HHWENDT (Der Inhalt der Lehre Jesu. 1890) für die Evangelien fortgeführt hat. — Eine „biblische Dog-

matik“ auf geschichtlichem Grunde schrieb SLUTZ (1847), indem er „mit einem durch die Erzeugnisse der klassischen Welt hindurchgegangenen Sinn die höhere biblische Wahrheit zu einem Typus gesunder Lehren“ zu formen suchte. Wenn die individualisirende Behandlung der NTlichen Theologie als ein Übergangsstadium angesehen werden darf und es als Ziel festgehalten werden muss, die Einheit der in den kanonischen Schriften niedergelegten Wahrheiten zur sachgemässen Anschauung zu bringen, so wird der Unterschied zwischen biblischer Theologie und Dogmatik ein rein methodischer. Beide eint die Beherzigung: „Wenn wir es auch nie zum völligen Verstehen jeder persönlichen Eigentümlichkeit der NTlichen Schriftsteller bringen können, so ist doch das Höchste der Aufgabe möglich, nämlich das gemeinsame Leben in ihnen, das Sein und den Geist Christi, immer vollkommener zu erfassen“ (SCHLEIERMACHER, Hermeneutik S. 262). Dass die ethischen Aussagen im N. T. eine gesonderte Behandlung vertragen, haben die bisherigen Arbeiten nicht gezeigt. Die biblische Ethik ist von ihrem religiösen Grunde ebensowenig abtrennbar, wie die christlichen Glaubenssätze von den Heilsthatsachen des Werkes Jesu. Dagegen fordert die historische Bedingtheit der biblischen Lehraussagen eine besondere Untersuchung der psychologischen Vorstellungen, welche für die Beurteilung des Menschen, dem das Heil bestimmt ist, massgebend sind.

Zur Geschichte der NTlichen Theologie vgl. WEISS § 5—7. BEYSCHLAG S. 11f., zur Litteratur der Spezialarbeiten HAGENBACH § 62.

III. Die Schriftauslegung und ihre Geschichte.

Zur Litteratur: RSIMON, *Histoire des principaux commentateurs du N. T.* 1693. JGROSENMÜLLER, *Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana.* 1795—1814. 5 Bde. GWMeyer, *Geschichte der Schriftauslegung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften.* 1802—1808. 5 Bde. LDIELSTEL, *Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche.* 1869. PKLEINERT, *Zur Geschichte der Auslegung des ATlichen Kanons (Abriss der Einleitung zum A. T. 1878).* S. 90 f. EREUSS' *Geschichte der h. Schriften N. Ts.* § 501—600.

§ 34. Die Bedeutung der Schriftauslegung für die biblische Wissenschaft.

Die Beziehung der einzelnen exegetischen Disziplinen auf dasselbe Objekt hat fließende Grenzen bei ihrer Aussonderung

und auch abweichende Orientirungen bei dem Werden der Wissenschaft zur Folge. Wo aus den veränderten Aufgaben der Arbeit zum Schriftverständniss ein neuer wissenschaftlicher Krystallisationspunkt sich bildet, regt sich auch das Streben, an ihn die verwandten Stoffe im möglichsten Umfange anzugliedern. Die untersuchenden und die darstellenden Disziplinen greifen daher vielfach in einander über. Der Streit wegen der Grenzen entsteht bei der Bestimmung der Aufgabe und der Ziele jeder derselben von Neuem. Auch setzt die Arbeit auf einem begrenzten Gebiete die Föhlung mit dem Ganzen voraus; denn dem Verständniss des Ganzen soll sie dienen. Es ist daher bei dem Fortschreiten der Schriffterkenntniss sowohl auf eine möglichst klare Scheidung der einzelnen Arbeitsfelder abzu zielen, als auch auf ihre wechselseitige Handreichung. Für Beides liefert die Schriftauslegung die Mittel. Sie übernimmt die Ergebnisse der einzelnen Disziplinen, indem sie dieselben zugleich kontrolirt, und sie liefert ihnen den Stoff zur Fortarbeit durch Sichtung und Mehrung des Wissensbestandes. Was das Schwungrad für die Bewegung eines Mechanismus und was das Schöpf rad für die Befruchtung aus den Quellen bedeutet, das bedeutet sie für die biblische Wissenschaft.

1. Vgl. § 9. Von jeder einzelnen Disziplin führen Verbindungslinien zu allen übrigen. Die Textkritik arbeitet zugleich für die Lexikographie und für die Geschichte des Kanons, auch für die Spezialeinleitung. Die Lexikographie richtet für die biblische Theologie die Stoffe zu. Die Geschichte des Kanons ermittelt die geschichtlichen Urtheile für die Bestimmung des Quellenwerts und der Autorität der Schrift. Der geschichtliche Hilfsapparat beschafft den Rahmen für die darstellenden Disziplinen und ermöglicht die Erkenntniss der Realbeziehungen der biblischen Religionen. Die ATliche Archäologie ist für die ATliche Theologie ebenso Voraussetzung, wie für die Einleitung. Der Kultus z. B. und seine Entwicklung giebt Aufschluss über den Inhalt der Glaubensgedanken und Ansätze für die Festsetzung der geschichtlichen Abfolge der einzelnen Schriften. Kurz, die Vergegenwärtigung der inneren Beziehungen und der wechselseitigen Bedingtheit der einzelnen Disziplinen liefert den Beweis, dass die biblischen Wissenschaften kraft ihres einheitlichen Zwecks nicht ein Aggregat, sondern eine gegliederte Einheit sind.

2. Es ist keine Paradoxie, dass das Bewusstsein der inneren Zusammengehörigkeit aller einzelnen Teile durch die Exegese,

die über dem Einzelnen das Ganze nicht vergisst, erhalten wird. Sie bindet die Ergebnisse an den Thatbestand. Sie bewahrt vor dem vergewaltigenden Eindringen fremdartiger Prinzipien nicht bloss in die Schriftforschung überhaupt, sondern in die evangelische Theologie. Sie erhält das Bewusstsein von den Grenzen des Erkennbaren, von der Lückenhaftigkeit der Quellen, von der Schwierigkeit, durch Hypothesen die Lücken auszufüllen. So bewährt sie, dass auf dem Gebiete geschichtlichen Verstehens eine methodisch angelegte Induktion der sicherste Weg bleibt, auf dem sachgemässes Fortschreiten möglich ist. Da nun die biblische Wissenschaft die Grundlagen des Christentums bearbeitet, so ist die Blüte der Exegese ein Beweis für die Kraft des inneren Lebens der Kirche.

§ 35. Zur Geschichte der Schriftauslegung.

Die alte Kirche benutzt und erklärt die Schrift, um durch Schriftzeugniss ihre Ansprüche auf Katholicität und Orthodoxie zu begründen. Der Kirche des Morgenlandes ist die Erweiterung der theologischen Einsicht Triebkraft der Forschung, die in der antiochenischen Schule bis zu einer selbständigen, von der Dogmatik unabhängigen Schriftwissenschaft sich ausbildet. Im Abendlande steht die Schriftauslegung vorwiegend im Dienste der kirchlichen Anforderungen. Die theokratischen Kirchenideale des Mittelalters drängen das Interesse an der Schriftforschung zurück. Abseits von den tonangebenden Mächten der Hierarchie und Scholastik nährt sie sich von der Arbeit der Väter oder versteckt sich in den Kreisen der Ketzer. Die Reformation erhebt die Pflege der biblischen Wissenschaft zur Hauptaufgabe der Theologie. Unter dem Bedürfniss innerer Konsolidirung verfolgt die Schriftauslegung vorerst dogmatische Zwecke. Es entwickelt sich mit verschiedenartigen Nebentrieben eine konfessionelle Exegese innerhalb der lutherischen^{*)} und reformirten Kirche, mit welcher die katholische Schriftauslegung zu wetteifern beginnt. Das religiöse Bedürfniss, die Erkenntniss der historischen Bedingungen des Schriftverständnisses, welches durch die Textkritik und die Einsicht in das allmähliche Werden des NTlichen Kanons hervorgerufen wurde, durchbrach die dogmatischen Schranken der konfessionellen Exegese und bahnte der historisch-kritischen den Weg. Bis auf die Gegenwart hält jede wissenschaftlich-theologische Bewegung die Aufgabe in Spannung, die Heilsthatsachen

der Schrift mit den Mitteln, welche der Theologie ihre wissenschaftliche Ebenbürtigkeit verbürgen, in einer geschichtlich zuverlässigen Weise zur Erkenntniss zu bringen.

1. Übereinstimmend wird die Geschichte der Schriftauslegung in drei Perioden geteilt; die Abgrenzung giebt das Sichausleben der alten Kirche und die Reformationszeit. In der ersten Periode (bis 600) bildet sich bis 250 die Praxis für die Verwertung der Schrift im Dienste der Glaubensregel und der Überlieferung aus. Das historische Verständniss wird nicht angestrebt. Wie die altchristliche Kunst biblische Typen ohne Rücksicht auf ihre geschichtlichen Beziehungen darstellte, um Glaubensbilder zu besitzen, so verfährt auch die Schriftauslegung. Zuerst wird das A. T., die älteste heilige Schrift der Christenheit, als erfüllte Weissagung ausgedeutet und umgedeutet; sodann wird das N. T. im Gegensatz zu dem aller kirchlichen Überlieferungswiderstrebenden Allegorisiren der Gnostiker und in dem Interesse, die Glaubenssätze der Kirche zu bestätigen, exegetisch bearbeitet als „schriftliche Tradition“. Die Auslegung der Väter hat daher praktische und polemische Zwecke. Sie bedient sich ebenso wie die häretische Gnosis, der Allegorie, weil sie in der Schrift vorausgesetzte Wahrheiten nach einer von aussen herangebrachten Methode aufsuchte. Denn die allegorische Deutung, welche grundsätzlich einen Untersinn (*ύπόνοια*) in dem Wortsinne sucht, ist die Kunst des Einlegens. Der Einschlag kann einer fremden Weltanschauung entnommenes oder auch wahlverwandtes Gut durch Vergewaltigung der Eigenart des Deutungsstoffs zur Geltung bringen. Origenes ist der Gesetzgeber der praktisch-allegorischen Auslegung, für die ihm die Methode, nach welcher die Stoa den Homer und die Volksreligion deutete, Vorbild war. Er bezeichnet den Höhepunkt der Schriftparbeit der Alexandriner, indem er folgerecht die früheren Arbeiten zum Ziel führt und, ohne eine strenge und eindringende Auslegung zu missachten, die Geschichte in die Idee umsetzt. Die Westkirche, die ebenso wie die orientalische mit dem Gnostizismus sich auseinanderzusetzen hatte, hält sich von der einlegenden Schriffterklärung der Alexandriner fern, ohne grundsätzlich dagegen Stellung zu nehmen. Irenäus und Tertullian suchen den Halt und die Norm der Exegese in der durch die Überlieferung bestätigten Glaubensregel. — Die weitere Entwicklung (250—600) ist vorwiegend durch die steigende kirchenpolitische Bedeutung des Abendlandes bestimmt.

Es bildet sich eine Überlieferung auch für die Exegese, in der die Allegorie geduldet und die Übereinstimmung mit dem sich herausbildenden Dogma aufrecht erhalten wird. Hieronymus, der sich für alles Wissenswürdige interessirt und an Eleganz des Ausdrucks mit den Klassikern wetteifern möchte, und Augustinus (De doctrina christiana I. IV) haben die Schätze erworben und gesammelt, welche die Fundgrube wurden für die Bibelweisheit der Kirchenlehrer. Hilarius, Ambrosius, Gregor der Grosse arbeiteten nach ihnen und mit ihnen. — Die grössere theologische Einsicht und das tiefere wissenschaftliche Interesse des Morgenlandes, welche in der ungerichteten Freiheit des Allegorisirens keine Sicherung des Schriftverständnisses wahrnahm, schuf sich in der antiochenischen Exegetenschule (seit 350) einen selbständigen Arbeitsboden. Im Gegensatz zu den umdeutenden Alexandrinern, nicht bestimmt durch kirchenpolitische Rücksichten, wird die Schrift philologisch und geschichtlich ausgelegt. Der grösste unter den Antiochenern war Theodoros ὁ ἐξηγητής. Ihre Grundsätze kamen nicht zur Herrschaft, wirkten aber durch Vermittelung des Chrysostomus und der Kappadokier befruchtend fort. Ihre schulmässig betriebene Schriftforschung schwebt noch dem Cassiodorius als unerreichbares Ideal vor.

2. Im Mittelalter, wenn der Zeitraum von 600 bis 1520 so genannt werden darf, schwand mit der praktischen Bedeutung der heiligen Schrift für das kirchliche Leben auch die Kraft und Frische der Schriftauslegung. Die christliche Weltanschauung wurde durch die Scholastik mit der antiken Philosophie zu einer Universalweisheit verbunden. Für ihre Thesen gab die Bibel wohl Belege, aber nicht die formenden Grundsätze. Auch die Mystik wurde nicht durch Schriftstudium angeregt, sondern durch spekulative Triebkräfte, die sich in allegorischen Deutungen der Schrift wieder entdeckten. Die theokratische Ausgestaltung der Kirche fand in den biblischen Büchern so wenig Anhalt, dass sie vielmehr das Interesse hatte, die Aufmerksamkeit von diesen abzulenken, oder etwa den Schein zu erwecken, dass der Priester-codex des Pentateuch den Kern der Schriftwahrheit enthielte. So begnügte sich die zünftige Schriftgelehrsamkeit, die Arbeit der Väter in eine handliche Überlieferung umzusetzen. In der Kirche Ostroms wurden *σεῖραι* — *catenae* aus den älteren Erklärern zusammengeschrieben. Bei der Sammlung gaben die dogmatischen Interessen die Richtung. In kürzerer Form noch,

meist an dem Rande der Handschriften zusammengedrängt, lieferten Scholien die erforderlich scheinenden Sinn- und Sach-erklärungen (§ 232). In Glossensammlungen wurden dunkle Worte gedeutet, welche einen der Grundstöcke der byzantinischen Lexikographie ausmachen. Für das Schriftwissen des Westens, welches sich reichlicher bethätigte, ist des Cassiodorius *Institutio divinarum scripturarum* grundlegend (§ 242). Ihr Zweck ist, *libri introductorii* darzubieten, *per quos et scripturarum divinarum series et secularium litterarum compendiosa notitia domini munere panderetur*. In umfassenderer Weise sammelte Isidor von Hispalis aus den anerkannten Kirchenlehrern die korrekt erscheinenden Auslegungen. Der Gedächtnissvers, in welchem die Schriftauslegung ihre Grundsätze zusammenfasst, lautet: *littera gesta docet, quod credas, allegoria — quidquid agas, moralis, quo tendas, anagogia*. Ihm entsprechend werden in den „Glossen“ die vier Arten des Schriftsinns in äusserlich aneinandergereihten Deutungen zur Geltung gebracht, der buchstäbliche, allegorische, moralische, mystische. Und es ist charakteristisch, dass gerade die Allegorie dem Glauben seinen Inhalt vermittelt. Der Abstand oder die innere Fremdheit von Schrift und scholastischer Philosophie setzt sich damit einen Merkmstein. Der Franziskaner Nicolaus von Lyra (*Postillae perpetuae s. commentaria brevia in universa biblia*) steht auf der Grenzscheide. Er giebt die Überlieferung in den überlieferten Formen, aber verfügt zugleich über eine selbständige Gelehrsamkeit, namentlich für das A. T., und betont die Wichtigkeit des *sensus litteralis*.

3. Hatte der Humanismus (Laurentius Valla, Reuchlin, Erasmus) das philologische Schriftverständniss gefördert, so ward durch die Reformation das Eindringen in den Offenbarungsgehalt der Schrift und die Bestimmung ihres normativen Charakters eine Lebensfrage. Mit Berufung auf die Schrift trennte sie sich von der schriftentfremdeten Kultkirche und bewahrte sich vor dem Enthusiasmus der Geistesmänner, welche das Wort verachteten. Eben dadurch gewann ihr die Schrift vor allem Bedeutung als Quelle der gesunden Lehre und ihre Auslegung wurde von den Interessen der Lehrbestimmung geleitet. So bildete sich in der Pflege der Schriftwissenschaft eine neue dogmatische Tradition aus, welche darauf abzielte, einerseits die Autorität der Bibel als inspirirter Schrift zu „stabiliren wie einen rocher de bronze“, andererseits aus ihr die sicheren Belegstellen für die als reine

Lehre erachteten Glaubenssätze zu gewinnen. In Folge davon trennte sich mit dem Ende des 16. Jahrhunderts die Exegese auch konfessionell immer schärfer. Innerhalb der lutherischen Kirche, in der Luther und Melanchthon für die Erkenntniss des göttlichen Heilswillens der Auslegung die sachgemässen Wege gewiesen hatten, wird sie dogmatisch-polemisch (M. Flacius, Chemnitz, A. Calovius). In der reformirten Kirche wird die ursprüngliche Tendenz auf eine geschichtlich-philologisch begründete Ermittlung der christlichen Lebensordnung aus der Schrift (Musculus, Oecolampadius, Calvin, Beza) gehemmt durch erstarrende Ausbildung der Inspirationslehre (die Buxtorfe, Piscator). Mit verständnisvollem Blick für die erneute Bedeutung, welche die Schriftauslegung gewonnen hatte, bemühte sich die katholische Gelehrsamkeit unter der Schulung der Jesuiten den *consensus patrum* im Gegensatz zu den Reformationskirchen in gelehrten Werken zur Anerkennung zu bringen (Cornelius a Lapide, Estius). Aber seit Beginn des 17. Jahrhunderts erstarkte eine antikonfessionelle Bewegung in der Schriftarbeit, welche, die einzelnen dogmatischen Bollwerke allmählich untergrabend, eine geschichtliche Behandlung der theologisch-geschichtlichen Aufgabe durchsetzte. Die holländische (H. Grotius), französische und englische Theologie, dogmatisch zum Teil bestimmt durch die Kämpfe des Arminianismus (L. Capellus, Clericus), die Socinianer (Schlichting, Crell), der Pietismus (Spener), die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie (Baumgarten) machten Schule unter den Exegeten. Durch Einzelarbeiten (die Observationensammler und Archäologen) wurde reiches Material für erweiterte Schriftkenntniss gewonnen. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war die Schriftforschung so weit gediehen, dass eine Formulirung der Grundsätze für eine dogmatisch unabhängige historisch-kritische Exegese versucht werden konnte. Unter Annäherung der widerstreitenden Richtungen (§ 16. 20. 24), die bald einen mehr kritischen, bald einen mehr kirchlichen oder mehr rationalistischen, pietistischen und theosophischen Charakter tragen, nicht ohne Beeinflussung durch die zeitgenössische Philosophie Kant's, Schleiermacher's, Hegel's, Schelling's bis zum Positivismus der Gegenwart, wird seitdem die Arbeit für die Schrift fortgeführt. Im letzten Grunde aber ist es nur ein Gegensatz, welcher die Geschichte der Exegese beherrscht, der je nach den Zeitumständen mannigfache Formen annimmt.

Entweder wird das Wesen des Christentums und der Schrift selbst mit den von ihr dargebotenen Mitteln festgestellt (antiochenische Schule), — gilt dabei die Schrift grundsätzlich als einzige normative Quelle der christlichen Erkenntniss (die Reformatoren), so ist sie die Richterin über alles, was christlich ist; — oder eine bestimmte Auffassung vom Christentum, mache sie in Form der Überlieferung, des Systems, der subjektiven Frömmigkeit sich geltend, wird für die Schrifterklärung massgebend. Dann darf die Schrift nicht als einzige normative Erkenntnisquelle angesehen werden. Geschieht es doch, so bewegt man sich in einer Selbsttäuschung (vgl. HUPFELD, Die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung. Zeitschr. für christl. W. u. christl. Leben 1861). Die Schrifterklärung in der evangelischen Kirche aber ist durch die Überzeugung geeint, dass das Christentum aus seinen Quellen nicht verstanden werden kann ohne den Geist Christi. „Diese Bücher fordern schlechterdings mit und in dem Geist desjenigen Theisten gelesen zu werden, der als ihr König, ohngeachtet der gesündesten und wohlthätigsten Moral, welche die Blüte, das Salz und den Äther des erhabensten Stoizismus und Epicureismus vereinigte, eines schmachvollen, freiwilligen und verdienstlichen Todes starb und die fröhliche Botschaft seiner Auferstehung und Erlösung und Wiederkunft zum Weltgerichte vom Auf- bis zum Niedergange der Sonne, vom Süd- bis zum Nordpol hat verkündigen und erschallen lassen“ (JGHAMANN's Werke 4 262).

Anmerkung. Die jüdische Schriftwissenschaft ist ihre eigenen einsamen Wege gegangen, nachdem sie im Talmud die pharisäische Überlieferung zur Ausschlag gebenden Autorität erhoben hatte. Der Talmud (d. h. Lehre) band die Schriftauslegung, und mit heiligem Eifer wurde in Palästina und Babylonien bis in's Mittelalter an seiner Erweiterung gearbeitet. Seine ältesten Bestandteile liegen in der Halacha (ἡ ὁδός) vor, welche Auslegungen des Gesetzes enthält, die jüngeren in der Haggada. Sie ist angewandte Auslegung. Ihre Grundform ist der Midrasch, die Schriftauslegung praktisch-erbaulichen Inhalts. Sie entfaltet sich in grosser Freiheit in allegorischen Auslegungen, erzählt Legenden und freut sich dogmatischer Spielereien, indem sie die Gematria ausbildet, welche durch Umsetzung der Buchstaben in ihre Zahlenwerte die Geheimnisse der Weltregierung entschleiern soll. Neben diesem Strom der Überlieferung sucht die jüdische

Theologie des Mittelalters eine neue grammatische Grundlage der Auslegung, zugleich aber wuchert in ihr die Geheimweisheit der Kabbala auf. Die christliche Schriftforschung hat nur vereinzelt Fühlung mit der jüdischen Arbeit gefunden. Hieronymus, Nicolaus von Lyra, Reuchlin sind Ausnahmen. Erst der neueren Zeit blieb nach den Sammelwerken des 17. u. 18. Jahrhunderts vorbehalten, den geschichtlichen Ertrag der rabbinischen Theologie für das Verständniss der Schrift nutzbar zu machen (vgl. § 18. 20). Zur jüdischen Theologie vgl. ESCHÜRERS Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Christi I 87 f. 115 f. MSTEINSCHNEIDERS Bibliographisches Handbuch über die theoretische und praktische Litteratur der hebräischen Sprachkunde. 1889. HAMBURGER, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud. 2 Bde. nebst 2 Supplementbänden (seit 1874). Zum Talmud HSTRACK, Einleitung in den Talmud (1887). WBACHER, Die Aggada der Tannaiten (2 Bde. 1884. 90), Die Aggada der palästinensischen Amoräer I. Vom Abschluss der Mischna bis zum Tode Jochanans (1892).

§ 36. Zur Litteratur der Schriftauslegung.

Die Erklärung der biblischen Bücher liegt teils in Kommentaren, teils in Einzelanmerkungen vor. Je nachdem die historisch-kritische Aufgabe, oder die erbauliche Kraft des Schriftworts vorwiegend berücksichtigt wird, sind dieselben abweichend orientirt. Die Ergebnisse der Erklärung bringt die Paraphrase und die Übersetzung zum unmittelbaren Ausdruck.

1. Die drei Hauptformen der Schriftauslegung beherrscht bereits Origenes, der die Erklärungsmethoden der alexandrinischen Sophisten und Philologen für die Bibel nutzbar machte. Er schrieb zu den wichtigsten Büchern des Alten und des Neuen Testaments *τόμοι* oder *commentarii*, *σημειώσεις* oder *σχόλια* und *ὁμιλῖαι*. Der Kommentar stellt sich als selbständiges Buch neben das Werk, das er erklärt. Er sammelt alles was beigebracht werden kann, um den Leser des Kommentars in Stand zu setzen, die erklärte Schrift so zu verstehen, wie der Verfasser sie gemeint und die ersten Leser sie aufgenommen haben. Die Anmerkung ist der Trabant des zu erklärenden Textes, sie hängt an ihm und deutet das Einzelne. Sammlungen von Anmerkungen (*παρεμβολαί*, *notae variorum*) dienen daher Unterrichtszwecken. Die Homilie versetzt den Leser nicht in die Verhältnisse, unter denen die

Schrift abgefasst wurde, sondern sie versetzt die Schrift in die Gegenwart, d. h. sie sucht in ihr die Widerspiegelungen gegenwärtiger Verhältnisse nachzuweisen und diese durch ihre Ausdeutung religiös und sittlich zu beleuchten (§ 66 1). Die eigentliche exegetische Arbeit ist demnach in den Kommentaren geleistet, die Scholien geben Erleichterungen des Verständnisses im Einzelnen, die Homilien (praktische Erklärung) dienen der Erbauung. Die Methoden des Kommentars verändern sich, je nachdem er mehr darauf ausgeht, die Gedankenbewegung des Originals wiederzugeben und verständlich zu machen (Ewald, Hofmann) oder die exegetische Arbeit zur kritischen Überschau bringt (de Wette, Meyer). Im ersteren Falle wird mehr über die Schrift, im letzteren mehr über die Arbeiten zur Schrift orientirt. Inwieweit der Kommentar sich in Textkritik, Grammatik und Lexikalisches zu vertiefen hat, hängt von den Bedürfnissen der theologischen Bildung ab. Wie diese wechseln, zeigt die Geschichte der Exegese.

Die Paraphrase erweitert den Text, den sie in fortlaufender Rede umschreibt, durch Einweben des für das Verständniß Notwendigen. Der Meister der Paraphrase bleibt Erasmus. Er will durch sie dem einfältigen Leser den Dienst leisten, den Philippus dem äthiopischen Hofbeamten leistete; er soll verstehen können, was er liest (Paraphrases in Novum Testamentum e recensione J. Clerici curavit Augustin. 3 Bde. 1780).

Die Übersetzung ist die höchste Leistung der Schriftforschung, wenn sie nicht eine Umsetzung der Wörter ist, sondern das geistige Leben einer Schrift dem Geist der Sprache, in welche übersetzt wird, angemessen zum Ausdruck bringt (§ 13 3). Was dies bedeutet, hat Luther besonders kräftig empfunden. „Ich habe deutsch, nicht lateinisch noch griechisch reden wollen, da ich deutsch zu reden im Dolmetschen vorgenommen hatte.“ „Ach, es ist Dolmetschen ja nicht eines jeglichen Kunst, wie die tolln Heiligen meinen; es gehört dazu ein recht fromm, treu, fleissig, furchtsam, christlich, gelehrtes, erfahren, geübt herz.“ Seine Regeln für die Bibelübersetzung sind: 1) Die heilige Schrift redet von göttlichen Werken und Dingen. 2) Wenn ein Spruch und Meinung mit dem N. T. übereinstimmt, denselben nehme man an. 3) Man habe Achtung auf die Grammaticam. Abgesehen von den für die Textkritik wichtigen Übersetzungen (§ 19. 23) sind unter den Lateinischen Castalio, Erasmus, Beza, Erasmus Schmidt von Belang. Unter den Deutschen zeichnet sich nach

Luther die Übersetzung des N. T. von CARL WEIZSÄCKER⁵ (1892) durch wohlabgewogene und lebensvolle Wiedergabe des Sinns aus. Das A. T. übersetzte DEWETTE⁴ (1858). Sein Werk ist durch KAUTZSCH wieder aufgenommen (§ 19 2). Zur Geschichte der Übersetzungen vgl. REUSS, Buch IV.

2. Eine wissenschaftliche Bearbeitung der patristischen Kommentare, welche das Brauchbare und Charakteristische zusammenstellte, ist noch nicht vorhanden. Die Ausnutzung derselben ist daher auf die Quellen selbst und auf Monographien gewiesen. Die Catenae Graecorum patrum gab zuletzt JACRAMER heraus (1844 f. 9 Bde.). Die römischen Kirchenväter sind nach den Sammelwerken des Mittelalters von den katholischen Exegeten ausgenutzt und citirt. Vgl. JDE LAHAYE, Biblia magna (1643. 5 Bde.), Biblia maxima (1660. 19 Bde. fol.). Für die Schriftauslegung der Reformatoren sind die Werke von Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, Beza, Camerarius, Matthias Flacius bezeichnend. Den Stand der Exegese im 17. Jahrhundert bringen zur Darstellung die mächtigen Sammelwerke der Critici sacri (zuerst 1661. 9 Bde.), welche für die einzelnen Abschnitte die am wichtigsten erscheinenden Kommentare neben einander abdrucken, und die Synopsis criticorum aliorumque sacrae scripturae interpretum et commentatorum von MATTHPOLUS (zuerst 1669. 5 Bde.). Er brachte die einzelnen Ansichten in schematische Überschau. Die Gegensätze der Auslegung kennzeichnen HGROTIUS und ACALOVIVS, Biblia illustrata (4 Bde. fol. 1672 f.) in quibus *Grotianae depravationes et pseudohermeneutica examini sistuntur et exploduntur*. Für das 18. Jahrhundert bieten OCWOLFS Curae philologicae et criticae in Novum Testamentum (1725 f. 5 Bde.) eine sorgfältige Buchung der Auslegungen. Die Scholia in Vetus testamentum von EFCROSENMÜLLER (1788 f. 11 Bde.) entsprechen ihnen an Sorgfalt und Präcision. Eigenartig fromm und geistvoll bringt JABENGEL in seinem Gnomon Novi Testamenti (zuerst 1742 f.) den Grundsatz: *scriptura scripturae interpres* zur Geltung. — Für das 19. Jahrhundert ist die exegetische Mühe und Kunst am vollständigsten gebucht zum A. T. in dem „Kurzgefassten exegetischen Handbuche“, das in 17 Lieferungen von 1841 ab von HITZIG, KNOBEL, OLSHAUSEN u. a. herausgegeben ist. An den spätern Auflagen ist namentlich DILLMANN beteiligt. Im Gegensatz dazu steht CFKEIL und FDELITZCH, Biblischer Kommentar über das A. T. 4 Teile seit 1865.

Für das N. T. sammelte die exegetische Überlieferung DEWETTE (seit 1836) und HAWMEYER (seit 1832). Die Kommentare des letzteren haben sich in neuen Bearbeitungen im Gebrauche erhalten. Die sachliche Annäherung der Prinzipien in der Bibelforschung, welche trotz aller Abweichungen des dogmatischen Standpunkts unter dem Gewicht der Thatsachen sich vollzieht, zeigt sich in den beiden exegetischen Handbüchern, in denen die „positive“ und die „kritische“ Theologie die Ergebnisse des Schriftverständnisses in möglichst gedrängter Form darbieten: dem „Kurzgefassten Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments sowie zu den Apokryphen“ herausgegeben von HSTRACK und OZÖCKLER und dem „Handkommentar zum Neuen Testament“ bearbeitet von HJHOLTZMANN, RALIPSIUS, PSCHMIEDEL, HSVODEN, vgl. S. 72. Im Geiste des letzteren erscheint unter Leitung von WNOWACK ein Handkommentar zum Alten Testamente (bisher Jesaja von Duhn und Psalmen von Baethgen). Weitere Litteraturangaben bei WINER I 162 f. HAGENBACH zu § 42 f.

Methodologische Anmerkung. Melanchthon fordert von dem Theologen, dass er ein *discipulus vocis divinae* werde. Schriftkenntniss ist allein durch ständige kursorische und statarische Lesung und durch Meditation zu erwerben. Die so gewonnene Sachkenntniss belebt das Interesse für die Probleme der Schriftforschung und erfüllt den Theologen mit der Zuversicht, dass die Schrift ihm den unerschöpflichen Reichtum der Heilswahrheit darbietet. Schriftstudium nährt nicht nur den Glauben, sondern begründet auch das berechtigte Selbstgefühl der Theologen. Wie bei den Einleitungsfragen hat daher der evangelische Theologe sich darum zu bemühen, nicht nur aufnehmend, sondern auch mitarbeitend an der Vertiefung und Erweiterung der Schriftkenntniss sich zu beteiligen.

Zweiter Abschnitt.

Die Kirchengeschichte.

Zur Litteratur: HAGENBACH und HAUCK über Kirchengeschichte RE.^{1 2}. JGMÜLLER, Briefe über das Studium der Wissenschaften, besonders der Geschichte. 1798. JGDROYSEN, Grundriss der Historik.² 1875.

§ 37. Inhalt und Aufgabe der Kirchengeschichte.

Die Geschichte hat es mit der sittlichen Welt zu thun, die Kirchengeschichte mit dem Christentum als einer in der Welt

sich durchsetzenden und die Welt bestimmenden Macht. Ihr Gegenstand ist der Prozess, durch welchen die christlichen Grundsätze, deren ursprüngliches Wesen und Werden die exegetische Theologie aus der urchristlichen Litteratur festgestellt hat, sich Lebensformen geschaffen, umgestaltend und erneuernd gewirkt haben und wiederum in ihrer Auswirkung gehemmt, abgelenkt, beeinflusst worden sind. Die Kirchengeschichte sondert sich aus von der Weltgeschichte, weil sie die Bethätigung eigentümlicher religiöser Lebenskräfte in der Welt darstellt. Sie unterscheidet sich als theologische Disziplin von der allgemeinen Religionsgeschichte, weil die von ihr darzustellenden religiösen Lebenskräfte in ihrer Entwicklung eine Geschichte eben der Gottesoffenbarung in Christus darbieten, welche die Voraussetzung des Bekenntnisses der Kirche ist, die aus ihrer Geschichte sich selbst verstehen lernen will.

1. Die Geschichte als Wissenschaft ist nicht der Inbegriff der Thatsachen, die geschehen sind, sondern das Erkunden und Erforschen dieser Thatsachen, die Ermittlung des Gesamtverlaufs des Geschehenen. und zwar zum Zwecke der Darstellung (*ἱστορία, ἱστορεῖν*). *Οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός* (Joh. 1 9), darf auf ihre Arbeit angewandt werden (DROYSEN). Da die Thatsachen der Geschichte durch das Zusammenwirken handelnder Personen sich verwirklichen, so unterscheiden sie sich von Naturprozessen, für deren Entwicklung der Faktor der sittlichen Freiheit nicht bestimmend ist. Die Geschichte lässt sich nicht in einen physiologischen Vorgang umsetzen, der etwa ein Gegenstück bildet zu dem Stoffwechsel der Lebewesen oder zu den durch mechanisch wirkende Kräfte bewirkten Schiebungen der Gletscher. Durch solche naturgeschichtlichen Eintragungen in das Gebiet der geistig-sittlichen Lebensbethätigungen wird das Wesen des sittlichen Handelns und der sittlichen Persönlichkeit vergewaltigt (DROYSEN S. 41 f. und § 42 2). Der Inhalt der Geschichte ist auch nicht gegeben durch das Willkürspiel sich kreuzender und bekämpfender Interessen; denn ihr Ziel ist die Formung des Sittlichen und Humanen, wie es in der Familie, der Gesellschaft, dem Staat, der Kunst, der Wissenschaft, der Religion sich Gemeinschaftsformen bildet, in denen der Mensch seine Herrschaft über die Natur anstrebt und bewährt. Sie arbeitet auf die Darstellung des „Kosmos der sittlichen Welt“. Aus der Masse der Thatsachen, deren Inhalt und

Grenzen ebenso schwer bestimmbar sind, wie die Gesamtmasse aller Bethätigungen des Menschseins, sondert sich die Kirchengeschichte als eine geschlossene Grösse ab. Sie hat es mit dem Christentum zu thun, aus dem eine Glaubensgemeinschaft erwachsen ist, deren Grundlagen und deren Entwicklung es fordern, als eine in sich zusammenhängende und selbständige Erscheinungsform des religiösen Lebens verstanden zu werden. Die Bezeichnung Kirchengeschichte (*ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*) ist seit Eusebius die übliche, weil es sich nicht sowohl um die Geschehnisse der christlichen Religion überhaupt bei ihrer Bearbeitung handelt, sondern um die christliche Glaubensgenossenschaft nach ihrer Verfassung, Gliederung, Leitung, nach ihrem inneren Leben, nach ihrer Selbstbehauptung gegenüber fremdartigen Einwirkungen. Denn zu einer Kirche werden die Genossen des christlichen Glaubens, weil sie in der Welt eine Lebensgemeinschaft mit eigentümlichen Ordnungen, Lehren und Sitten besitzen, deren Werden und Sein wiederum in die Weltgeschichte bestimmend eingegriffen hat. (Zum Begriff Kirche vgl. § 31. 641. RSEEGER, Der Begriff der christlichen Kirche I 1885. AKRAUS, Lehrbuch der praktischen Theologie 1890 I 11f.)

2. Der Anfangspunkt der Kirchengeschichte ist das nachapostolische Zeitalter. Die kanonische Litteratur beansprucht auch als Erkenntnisquelle der Anfänge des Christentums eine besondere Behandlung (§ 71). Ihre Bedeutung für die Kirchengeschichte liegt darin, dass sie als Normenbuch für alle christliche Wahrheit von ihrer Kanonisierung, zum Teile schon von ihrer ersten Niederschrift ab gegolten hat.¹⁾ Die Bedeutung des Urchristentums als klassischer Periode und die Schwierigkeit, die im N. T. mehr angedeuteten als geschilderten Anfänge der christlichen Gemeindebildung in den Rahmen der Kirchengeschichte einzubeziehen, fordert daher für die Kirchengeschichte als Anfangspunkt die Zeit, in welcher die Kirche den Kampf um ihr Daseinsrecht mit der Welt aufnahm, das nachapostolische Zeitalter oder die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. Ihr Endpunkt ist die Gegenwart, das gegenwärtige kirchlich organisierte Leben des Christentums. Die kirchengeschichtliche Forschung hat es also mit einer

1) In welchem Umfange und mit welcher Bestimmtheit dies geschah, beweist z. B. die Geschichte der Exegese von Matth. 22²¹ und Röm. 13¹, zu der KJNEUMANN (Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I 1890) interessantes Material gesammelt hat.

Zeit von fast zwei Jahrtausenden zu thun, in welcher unter den mannigfachsten Wechselwirkungen, in Nationen auf den verschiedensten Kulturstufen, unter dem Antriebe widerstreitender Bedürfnisse, in Abwehr und Angriff, in Vertiefung und Verflachung, fortgeführt, gehoben, geklärt durch übermächtige leitende Persönlichkeiten, oder sich fristend mit dem Erhalten des Überkommenen, in Abspaltungen, Ausscheidungen, Zusammenschluss die Gemeinschaften der Bekenner Christi eine Geschichte erzeugt haben, deren Kenntniss die Schlüssel für das Verstehen der christlichen Gegenwart in sich birgt. Der erdrückende Reichtum der Stoffe, welche diese Geschichte mit sich führt, die kaum übersehbare Aufhäufung von Thatsachen stellen der Forschung eine unendliche Aufgabe. *Inopes nos copia fecit*. Eine Darstellung der Ereignisse, welche bei ihrem Hervortreten einer verwirrenden Menge sich kreuzender Linien gleichen, ist daher nur erreichbar auf Grund der Gewinnung fester Punkte, die wie Krystallisationspunkte wirken. Diese liegen theils in dem Verhältnisse von Zeit und Raum, also dem Nebeneinander und Nacheinander, theils in dem Verhältnisse der Kirche zur Welt, theils in den Gegensätzen der innerkirchlichen Entwicklung. Die Art, wie das Nacheinander der Entwicklung und das Nebeneinander, das für die Entwicklungspunkte die örtlichen Bedingungen darbietet, sich bestimmen oder sich abstossen, ergibt bestimmte Ansätze sowohl für die Abschätzung des Einzelnen, als auch für die Gesamtaufassung. Aus dem Verhältnisse der Kirche zur Welt folgen die Grenzbestimmungen, welche das beiden gemeinsame Gebiet und die besonderen Kräfte der kirchlichen Dinge klarlegen. Die innerkirchlichen Gegensätze und ihre Wirkungen, die durch sie bewirkten Verlegungen des Schwerpunktes der Interessen in das Gebiet der Verfassung, der Lehre, des Kultus, der Sitte, verdeutlichen die Wendepunkte des kirchlichen Lebens. Die Erforschung dieser Verhältnisse ist die Vorbedingung der Erkenntniss der Epochen der Kirchengeschichte und der Einteilung in Perioden. Jene ermitteln den zureichenden Grund, liege er in Thatsachen oder Personen, für die einschneidenden und Richtung gebenden Ereignisse. Diese weisen den Entwicklungsgang der neuformenden Einwirkungen nach (vgl. SCHLEIERMACHER § 71f.). So gliedert die Herausarbeitung der „Epochenpunkte“ die ungeformte Masse der Thatsachen und stellt das „Netz der wertvollsten Momente“ des geschichtlichen Werdens her, mit dem

sich die Stoffe umspannen lassen. Dies ist der Weg, den RÜCKERT in einer von seinen sinnigen Erwägungen der Forschung weist:

Wie die Welt läuft immer weiter, Wird stets die Geschichte
breiter,
Und uns wird, je mehr, je länger, Nötig ein Zusammen-
dränger.
Nicht der aus dem Schutt der Zeiten Wühle mehr Erbärmlich-
keiten,
Sondern der den Plunder sichte Und zum Bau die Steine
schichte.
Nicht das Einzle unterdrückend, Noch damit willkürlich
schmückend,
Sondern in des Einzeln Hülle Legend allgemeine Fülle.
Der gelesen alles habe Und besitze Dichtergabe,
Klar zu schildern mir das Wesen, Der ich nicht ein Wort
gelesen.

3. Der theologische Charakter der Kirchengeschichte bestimmt ihre Aufgabe noch genauer. Auch die allgemeine Geschichte fordert für ihre Darstellung einen Meister, welcher nicht bloss photographirt, sondern wie der Porträtmaler mit den Zügen den Geist festhalten will. WILHELM VON HUMBOLDT (Über die Aufgabe der Geschichtsschreibung) fordert daher von dem Historiker die Anerkennung, dass die Weltgeschichte nicht ohne Weltregierung verständlich sei. „Die Zahl der schaffenden Kräfte in der Geschichte wird durch die unmittelbar in den Begebenheiten auftretenden nicht erschöpft.“ Er hat DIODOR von Sizilien zum Vorgänger, der die Historiker *ὁππερ τινὰς ὑπουργοὺς τῆς θείας προνοίας* nennt und die Geschichte *τὴν προφῆτιν τῆς ἀληθείας, τῆς ὅλης φιλοσοφίας οἶον εἰ μητροπόλιν*. Aber die theologische Geschichtsbetrachtung will zugleich den inneren Wert der geschichtlichen Ereignisse und Leistungen mit Rücksicht auf den Bestand des kirchlichen Lebens würdigen. Wertbestimmungen kommen durch Abmessen und Vergleichen zu stande. Trügerisch wird der Masstab, wenn er nicht in der Geschichte selbst gesucht wird. So charakterisirt sich in dankenswerter Offenheit die katholische Geschichtsforschung als eine tendenziöse, welche die Thatsachen nach gegebenen Autoritäten meistert und für eine Wahrheit, welche die gegebene Autorität zurechtweist, keinen Platz findet: „Ein katholischer Autor muss es geradezu als seine strenge Pflicht erkennen, die prinzipiell allein richtige und des-

halb objektive Auffassung der Kirche von der Glaubensspaltung zum klar betonten Grundgesetz der eigenen historischen Anschauung zu machen und von diesem Gesichtspunkte aus die kirchenpolitischen Vorgänge der Zeit massvoll und gerecht in ihrem wahren Pragmatismus zu würdigen“ (Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 3 707). Der geschichtlich zuverlässige Masstab ergibt sich dagegen, wenn der exegetische Grundsatz: *scriptura scripturae interpres* für die Kirchengeschichte umgeformt wird: *historia historiae interpres*. Um den Wert einer geschichtlichen Erscheinung zu verstehen, ist sie einerseits mit der als klassische Periode anerkannten Zeit des Ganzen, dem sie angehört, hier also mit analogen Thatfachen des Urchristentums, zu vergleichen. Aus dem Vergleiche ergibt sich ihre Eigenart und ihre Eingliederung, ob sie nämlich als fortschreitende Entwicklung oder als Ausartung anzusehen sei. Da andererseits die Gegenwart des kirchlichen Bestandes das Ergebniss aller früheren Entwicklung ist, so bereichert ihre Vergleichung mit einer geschichtlichen Grösse der kirchlichen Vergangenheit auch das Verständniss der letzteren, indem Abstand und Verwandtschaft dadurch deutlich wird.

§ 38. Die Einteilung der Kirchengeschichte.

Da die abschliessende Leistung der Kirchengeschichte eine Gesamtdarstellung des äusseren und inneren Werdens und Lebens der Kirche ist, welche die Quellen, aus denen sie gewonnen wird, voll und rein zur Geltung bringt, so sind in ihr zunächst diejenigen Stoffe zu bearbeiten, deren Verständniss eine Auffassung des Gesamtverlaufs ermöglicht; sie hat sodann die Gebiete, welche für das kirchliche Leben und seine Entwicklung durch innere Verwandtschaft oder durch irgend welche Einwirkungen wichtig werden, auf ihren Ertrag für die tiefere Erkenntniss desselben zu untersuchen. Darauf erbaut sich die Darstellung sowohl des Ganzen als auch der Teile, welche innerhalb des Gesamtgebietes als eine relativ selbständige Einheit bestehen. Danach gliedert sich die Kirchengeschichte

- I. in die heuristischen Disziplinen, welche über die Quellen, Urkunden und Denkmäler orientiren, aus denen eine Anschauung über den Gesamtverlauf der Kirchengeschichte zu entnehmen ist (die Quellenkunde),
- II. in die kirchenhistorischen Hilfswissenschaften,

III. in die darstellenden Disziplinen, welche das in der Forschung gewonnene Bild von den Thatsachen und ihren Bedingungen frei entwerfen,

IV. in die Geschichte der kirchengeschichtlichen Forschung.

1. Die Heuristik (Quellenkunde) leistet „die Arbeit unter der Erde“. Die Nachrichten über die Vergangenheit sind eine Hinterlassenschaft, ein Erbe, das durch erneute Arbeit angeeignet werden muss, um fruchtbar zu werden. Für die unmittelbaren Bedürfnisse des Lebens der Gegenwart treten sie an sich ebenso wenig in die Erscheinung, wie die im Bergwerke gewachsenen edelen Erze oder wie die Überreste einer verschütteten Stadt. Sie verlangen eine kunstmässige Bearbeitung, ehe sie ihren Wert und ihre Kraft offenbaren. Die Grundsätze dafür giebt die historische Methodik (vgl. § 52 f.). Abgesehen von dieser erscheinen sie als eine unübersehbare Mischung von Zuständen, Interessen, Leidenschaften, Heldenthaten, Niederlagen, Erfolgen, Kämpfen und Friedensschlüssen, welche in den verschiedenartigsten Resten vergangener Entwicklungen, in litterarischen Mitteilungen, Urkunden und Denkmälern, sich erhalten haben (§ 37 2). Diese *ἱστορικὸς ὕλη* der Geschichtsquellen sondert sich in zwei Kategorien, die Überlieferungen und die Überreste der Gegenstände, von denen die Überlieferung Kunde giebt. Als Überlieferung ist die kirchliche Litteratur anzusehen in ihren verschiedenen Abarten dogmatischen, hermeneutischen, erbaulichen, poetischen und erzählenden Charakters. Zu der zweiten Kategorie gehören die Überbleibsel des amtlichen und geschäftlichen Verkehrs, die Dekrete, Protokolle, Verhandlungen, Gesetze, Verträge, kurz alles urkundliche Material, sodann die Denkmäler und Kunstleistungen des christlichen und kirchlichen Lebens, die privaten und die öffentlichen. Diese verschiedenartigen Gruppen von Geschichtsquellen sind in der Litteraturgeschichte, der Urkundenlehre, der Archäologie und Kunstgeschichte zu behandeln.

2. Dem Reichtum des Lebens innerhalb der kirchlichen Gemeinschaften entspricht der Reichtum der Beziehungen zu ausserkirchlichen Faktoren. Jede wissenschaftliche Arbeit, die sich auf ein Gebiet bezieht, an dem das kirchliche Leben Anteil hat, leistet der kirchengeschichtlichen Forschung daher Handreichung. Die Kirche als Religionsgesellschaft mit bestimmten praktischen Zielen

hat gemeinsame Gebiete mit der Wirtschaftslehre und der Statistik; die Kirche in ihrem Verfassungswesen steht in ständiger Wechselwirkung mit dem Staate; ihr Kultus bringt sie in Verbindung mit der Kunstpflege überhaupt; ihre Lehre, ihre Fortbildung in Erkenntniss, ihre Erbauung in Predigt und Unterricht fordert Austausch und Auseinandersetzung mit den verwandten Wissenschaften, insbesondere mit jeder Philosophie, die eine Weltanschauung vermitteln will. Ja auch die Medizin und die Naturwissenschaften sind ihr nicht unergiebig, wenn die Missionspraxis mit ihren Wundererfolgen, die ekstatischen Erscheinungen, das Exorcistenwesen geschichtlich aufgefasst werden. Die örtlichen Verhältnisse der kirchlichen Körperschaften, ihre provinziellen Besonderheiten bedingen eine Orientirung aus der Geographie; die Festsetzung der Zeitabstände hängt ab vom Stande der chronologischen Forschung. Die Bedeutung der Kirche für das politische, geistige und sittliche Leben überhaupt setzt, um ausgiebig gewürdigt zu werden, die Kenntniss der Weltgeschichte und der Kulturgeschichte voraus; die eigentümlichen Erscheinungen der christlichen Religion, auch die in ihrer Entwicklung und Ausbreitung hervortretenden, dringen auf Kontrolle an den analogen That-sachen der allgemeinen Religionsgeschichte. Kurz, der Kirchenhistoriker, der als Meister seine Stoffe beherrschen und formen will, beansprucht für sich das *nihil humani a me alienum puto*. Aber ins End- und Grundlose würde er sich verlieren, wenn er sich nicht zugleich in der Beschränkung als Meister bewiese. Die Kirchengeschichte muss sich darauf beschränken, Anleihen je nach Bedürfniss bei den verwandten Fachwissenschaften zu machen, insoweit ihre Arbeit durch die Leistungen jener gefördert wird.

3. Die Darstellung des kirchengeschichtlichen Gesamtverlaufs führt zu einer Scheidung der Stoffe sowohl nach den verschiedenen Seiten der Entwicklung als auch nach ihren räumlichen, zeitlichen und inneren Verhältnissen. Jenes ergiebt die Sacheinteilung, dieses die „Epochenpunkte“ und die Perioden. Die Sacheinteilung hat zum Grundunterschiede den Gegensatz und die Wechselwirkungen von Leben und Lehre. Sie lässt sich mit Kreissegmenten vergleichen. Sie gliedert das Ganze nach seiner Mannigfaltigkeit. Sie behandelt daher die Ausbreitung der christlichen Religion mit Rücksicht auf Ort und Zeit (Missionsgeschichte), die Verfassung nach ihrem sozialen, politischen,

kultischen Wesen und Gehalt, die Sitte, wie sie unter dem Einfluss der Religion und den Gegenwirkungen andersartiger Weltanschauungen sich bildet, die Lehre und ihre Umsetzung in das Leben der Kirche. So entstehen Querdurchschnitte, welche bestimmte Schichten des kirchlichen Lebens in ihrer Besonderheit klarlegen. Das Verhältniss dieser Schichten zu einander, die Art, wie die eine neben der andern sich bildet oder die andern zurückdrängt, durchsetzt oder überdeckt, bringt die Einteilung des Ganzen in abgegrenzte Perioden zum Bewusstsein. Dieselbe hat die entscheidenden Wendepunkte und die Verschiebung der Interessen, die Wandelung der Ideale zur Geltung zu bringen. Die inneren und äusseren Verhältnisse der Ereignisse, mögen sie durch einen normal verlaufenden Prozess des Wachsens und Reifens herbeigeführt sein oder durch Revolutionen und Katastrophen, sollen sich abheben, wie in dem Relief eines Gebirgssystems der Hauptstock und die beherrschenden Höhen von den Ausläufern, oder wie in einer geognostischen Karte die mannigfachen Lagerungen, die Zeugen des Werdens der Erdoberfläche, auf der das gegenwärtige Leben sich regt und entfaltet. Das Gleichniss des Homer: *οἵαπερ φύλλων γενεὴ τοιγῆδε καὶ ἀνδρῶν* (Il. 6 146 f.) enthält eine Geschichtsanschauung. Und wie dieselbe Erde im Wechsel der Jahreszeiten immer neue Formen erzeugt und immer neue Lebensbedingungen schafft, wie wiederum bei jeder Veränderung das Leben sich den neuen Bedingungen anpasst, so bietet auch die Geschichte der Kirche das Bild des Werdens und Vergehens, worin ihre Grundkräfte sich auswirken.

Aber diese Analogien ergeben nicht die Grundsätze der Geschichtsbetrachtung. Betreffs der Einteilung ist allgemein anerkannt, dass die Reformation, betrachte sie der katholische Historiker als Revolution oder der evangelische als Krisis, die eine gesunde Rückbildung entarteter Verhältnisse einführte, ein Epochenpunkt ist, von dem aus die Perioden der Entwicklung sich scheiden. Die Versuche, den Humanismus oder auch die Entdeckung Amerikas der Reformation überzuordnen, verkennen die Thatsache, dass ohne religiöse Triebkräfte keine Umformungen und Neubildungen in der Kirche entstehen. Der Punkt aber, an welchem die alte Kirchengeschichte in die des Mittelalters übergeht, die Frage, ob bei der Scheidung der Perioden politische, nationale, kirchliche, dogmatische Einwirkungen Mass geben,

inwieweit die abendländische und die byzantinische Kirche durch ihre Wandlungen und Beziehungen in die Entwicklung einschneiden, ist nicht übereinstimmend festgelegt. (KMÜLLER, Die Grenzen zwischen Altertum und Mittelalter in der Kirche. Preuss. Jahrb. 60 257). Mit der Bemessung der Perioden hängt die Anordnung der Stoffe, auch ihre Heranziehung auf das engste zusammen. Ist z. B. das Zeitalter Karls des Grossen als entscheidender Wendepunkt angenommen, so wird für die weitere Gruppierung die politische Seite der Kirchengeschichte im Vordergrund stehen. Wird dagegen in den epochemachenden Kirchenfürsten, einem Leo, Gregor I., Innocenz III., überhaupt in der Durchsetzung der päpstlichen Machtstellung gegenüber dem Kaisertum die Grundkraft für veränderte Entwicklungsreihen erblickt, so bleibt das hierarchische Element massgebend für die Gesamtdarstellung. Je mehr nun die politischen Vorgänge berücksichtigt werden, desto geringer wird das Interesse für die innerkirchlichen Bewegungen, die Lehrkämpfe, wissenschaftliche Arbeit, Disziplinfragen. Umgekehrt kann die Kirchengeschichte als „Selbstentfaltung der christlichen Idee“ aufgefasst werden, wo dann die Fülle der Thatfachen, in denen Kirchliches und Weltliches zusammentrifft, nicht nach ihren verschiedenartigen Verzweigungen gleichmässig gewürdigt werden. Wie dem auch sei: eine Darstellung des Gesamtverlaufs wird, wenn sie mehr sein will, wie Chronik oder Regesten, durch die Bildung und Interessirtheit des Darstellers in Farbe, Inhalt und Richtung sich individualisiren. Darin liegt ihre Kraft und ihre Einseitigkeit. Beides macht sich nicht nur in der Wahl der Stoffe und der Gesichtspunkte geltend, sondern in der Abstufung des Interesses für das Persönliche und Individuelle, oder für das Sachliche und Zuständliche. KHASES knappe Charakteristiken der wirksam gewordenen Persönlichkeiten und KMÜLLERS sorgfältige Erwägungen der Zustände, in denen Entwicklung und Wandel zur Erscheinung kommt, zeigen, wie verschieden orientirt das durch gleicherweise berechnete Faktoren gewonnene Gesamtbild sein kann.

Die mannigfach bedingte Aufgabe der Gesamtdarstellung fordert eine Ergänzung durch Ausbilden von Spezialdisziplinen. Innerhalb des Ganzen sind Strömungen vorhanden, welche ihren eigentümlichen Weg verfolgen, und Kreise, die einen eigenen Zusammenhang behaupten. Die gesonderte Bearbeitung solcher Stoffe bereichert und berichtigt die Gesamtdarstellung; sie ge-

währt die Bürgschaft für die sich vertiefende Auffassung des Ganzen. Aber auch lokale und zeitliche Aussonderungen dienen zur Ergänzung. Die Geschichte der Provinzialkirchen sowohl des Altertums als auch der späteren Periode beanspruchen die Einzelforschung, ebenso die Geschichte epochemachender Zeitabschnitte. Die volle Bedeutung der Reformation z. B. tritt am mächtigsten hervor, wenn die Geschichte der ersten Generation der Reformatoren, die Zeit von 1517 bis 1546 womöglich von Jahr zu Jahr, von Monat zu Monat quellenmässig ermittelt wird und wenn die Vorgänge, welche in Städten und Staaten zur Annahme des reinen Evangeliums führten, mit gewissenhaftester Genauigkeit festgestellt werden. Und bei dieser ergänzenden Spezialforschung, beziehe sie sich auf das Mittelalter, auf die byzantinische Zeit, die ersten Jahrhunderte, ist nicht die lebendige Wiedergabe des aus den Quellen gewonnenen Eindrucks die Hauptsache, sondern die „Schärfe in der Bezeichnung der Lücken“. Sie giebt das Mass für die Sicherheit der Forschung und die Fundamente für eine wahrhaftige Auffassung des Gesamtverlaufs.

Methodologische Anmerkung. In Anbetracht der schwer übersehbaren Massen des kirchengeschichtlichen Stoffs und der Schwierigkeit einer methodischen Bearbeitung ist sowohl Arbeitsteilung für die eigentliche Forschung, als auch eine Beschränkung der Anforderungen an die theologische Bildung überhaupt geboten. Die letztere hat sich Einsicht in den Verlauf der Kirchengeschichte zu verschaffen und Kenntniss der Mittel, auf denen eine zuverlässige und quellenmässige Darstellung beruht. Der gebildete Theologe muss wissen, was ihn dazu berechtigt, eine geschichtliche Darstellung als wahrheitsgemäss anzusehen. Ein blosses gedächtnismässiges Einprägen von überlieferten Daten giebt ihm diese Einsicht nicht. Wohl aber ist er in der Lage, sich ein Urteil über das Überlieferte zu bilden, wenn er neben der Gesamtdarstellung auch wichtige Quellschriften, namentlich Biographisches liest und an hervorragenden Punkten auch über die Spezialforschung und ihre Methode sich orientirt. Der Forscher allerdings muss alles in die Quellenkunde einschlagende kennen und zu benutzen verstehen. Die Anforderungen aber, welche die unerschöpfliche Verschiedenheit der Quellen an das Wissen und Können stellt, gehen so weit auseinander, dass die Kenntnisse z. B., welche der Historiker des Altertums und des Mittelalters in der Schriftkunde, in der Epigraphik, in der Numis-

matik bedarf, oder die Kunst, Texte zu lesen und Handschriften zu entziffern, nicht Gemeingut werden können, nicht einmal für den Fachmann.

I. Die heuristischen Disziplinen oder die Quellenkunde der Kirchengeschichte.

§ 39. Die kirchliche Litteraturgeschichte.

Die Litteratur ist der Inbegriff aller Erzeugnisse des geistigen Lebens innerhalb eines abgegrenzten Kreises, dessen gemeinsame Interessen bis zum schriftlichen Ausdruck sich gefördert haben. In ihr offenbart sich daher der Gemeingeist, der Nationalcharakter, die Überzeugung, der Geschmack, die Individualität. Da das Christentum eine religiöse Weltanschauung ist, welche das ganze innere Leben beansprucht, so hat es von seinen Anfängen an bis auf die Gegenwart eine Litteratur hervorgebracht, in der sich die treibenden Kräfte und die Ergebnisse seines Werdens wieder spiegeln, und die in ihrer Mannigfaltigkeit die geistigen Bewegungen anregt, begleitet und trägt, in denen die christlichen Grundsätze ihre Fruchtbarkeit bethätigen. Die Geschichte dieser Litteratur hat die verschiedenen Gattungen der schriftlichen Denkmäler zu charakterisiren, indem sie ihren Ursprung, ihre individuelle und objektive Bedingtheit, ihre Bedeutung für die Epoche, der sie angehören oder die sie auch herbeigeführt haben, untersucht. Da die Lösung dieser Aufgabe mit der Darstellung der Entwicklung von Lehre und Sitte zum Teile zusammenfällt, würde der Litteraturgeschichte keine selbständige Bedeutung zukommen, wenn nicht eine kritische und sachliche Orientirung über das Schrifttum die Voraussetzung jeder quellenmässigen Darstellung wäre. — Nur die älteste kirchliche Litteratur hat bisher unter der Bezeichnung Patristik eine gesonderte Bearbeitung erfahren, insoweit sie die leitenden Schriftsteller des christlichen Altertums umfasst. Für die Litteratur des Mittelalters und der folgenden Zeit sind nur Sammelwerke und monographische Vorarbeiten vorhanden.

1. Die altchristliche Litteratur. Unter der Bezeichnung Patristik oder Patrologie ist es üblich geworden, die Arbeiten, welche dem Verständniss und der Verwertung des Schrifttums der *patres ecclesiae* dienen, zusammenzufassen. Die zeitliche und sachliche Abgrenzung der Disziplin ist schwankend. Die evange-

lische Theologie versteht unter Kirchenvätern die kirchlichen Schriftsteller der ersten sechs Jahrhunderte. Sie erkennt in der veränderten Beziehung der kirchlichen Litteratur zur griechisch-römischen die Grenzscheide. Die katholische Theologie dagegen überträgt diesen Ehrennamen den Klassikern ihrer Tradition und scheidet zwischen *patres* im eigentlichen Sinne und *scriptores ecclesiae*. Jene sind die *doctores ecclesiae*, welche die Rechtgläubigkeit aufrecht erhalten (Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Gregor von Nazianz — Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregor I. sind die allgemein dafür geltenden); diese, wie Tertullian und Origenes, sind mit Rücksicht auf ihre subjektiven Meinungen nicht als unbedingt zuverlässige Autoritäten anzusehen. Ob die Bezeichnung „Kirchenvater“ sich an I Kor. 4 15 anlehnt, oder an den Synagogenbrauch, den Lehrer Vater zu nennen, oder überhaupt dem Gefühl dankbarer Ehrerbietung entstammt, bleibe dahingestellt. — Die Stoffe der Patristik bestimmt der Titel von EDUPIN's Nova bibliotheca auctorum ecclesiasticorum (1692) zutreffend durch folgende Zusätze: *eorum vitae historiam, operum catalogum, criticon et chronologiam complectens*. Alles ist ausgeschlossen, was für die Darstellung des Gesamtverlaufs der Kirchengeschichte nach ihren Verzweigungen als Geschichte der Lehre, der Sitte, der Verfassung in Betracht kommt. Es handelt sich um die litterarischen Individualitäten, die Bearbeitung ihrer Leistungen, welche nach ihren chronologischen Verhältnissen, nach ihrer Authentie und Integrität zu prüfen sind, um die Mittel, sie zu verstehen. Daran müsste sich eine Erörterung der Litteraturgattungen anschliessen, der Lehrschriften, Streitschriften, Verteidigungsschriften, der Poesie (vgl. auch § 65 2), der Briefe, die ein besonders reichhaltiges Stück der altchristlichen Litteratur ausmachen. Wird diese Aufgabe in grossem Zusammenhange in Angriff genommen, so würde die Patristik in vollem Sinne eine Litteraturgeschichte. Neben den Schriften der leitenden Männer gehört auch die Masse der volkstümlichen anonymen Litteratur, die den Niederschlag der geistigen Unterströmungen bildet, nach ihren Grundbestandteilen in die patristische Zeit. Sie bildet das Gegenstück zu den biblischen Apokryphen, ein buntes Gemisch von Thatsachen, Legenden und Mythen, teils christlich travestirte Mythologie, teils stolze Vergegenwärtigung des heldenhaften Duldertums von Märtyrern und Heiligen. Sie hat ihre mittelbaren Quellen in den Martyrolo-

gien und Kalendarien der Kirche, ihre direkten in den Legenden-sammlungen. Ihre Hauptbestandteile liegen in den *Acta Sanctorum* und in den *Acta Martyrum* vor. Wie sie fortlebten, sich fortbildeten, dem veränderten Geschmacke und Unterhaltungsbedürfnisse der Zeiten sich anpassten, zeigen die *Gesta Romanorum* und die *Legenda aurea* von Jakob von Voragine.

Als Begründer der Patristik darf Hieronymus wegen seiner Schrift *De viris illustribus* genannt werden, einer christlichen Biographiensammlung, die den römischen Kaiserbiographien an die Seite treten will. Seit der Reformation ist namentlich in der katholischen Kirche durch hermeneutische und kritische Arbeit das Interesse für die Schriften der Kirchenväter wach erhalten worden. Die Ausgaben der Mauriner, d. h. der Benediktiner-Kongregation des heiligen Maurus, welche im 17. Jahrhundert erschienen, behaupten ihren Wert. Unter den Maurinern ragen B. Montfaucon († 1741) und P. Maran († 1762) hervor. Seit 1866 hat nach Reifferscheids Vorarbeiten die Wiener Akademie eine kritische Ausgabe der lateinischen KVV. unternommen (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*). Zum Teil recht unkritische Abdrücke älterer Ausgaben der griechischen und lateinischen Väter bietet in grösster Vollständigkeit J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis ss. patrum scriptorumque eccl.* 1844 f. Die *series latina* enthält in 221 Bänden die Schriftsteller bis zum Jahre 1216, die *series graeca* in 161 Bänden die griechischen Autoren bis 863. Die Kritik der KVV. förderte vor Anderen der Katholik du Pin († 1719) und der Anglikaner W. Cave († 1713), unter den deutschen Gelehrten erwarb sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts der unermüdliche A. Fabricius (*Bibliotheca graeca*, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, *Bibliotheca ecclesiastica*) bleibende Verdienste. In der Gegenwart haben besonders AHARNACKS Arbeiten und Anregungen eine fruchtbare Bewegung auf dem Gebiete der Patristik hervorgerufen. Vergl. OVGEBHARDT und AHARNACK, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur* (seit 1882), auch die von ihm mit GEBHARDT und ZAHN unternommene Ausgabe der *Patres apostolici* (3 Bde. 1876 f.).

Zur Litteratur: Über das Gesamtgebiet orientirt MÜHLER, *Patrologie oder christliche Litteraturgeschichte* (herausgegeben von Reithmayer. 1842. 1. Band. — katholisch —). JGWALCH, *Bibliotheca patristica*. 1770. ENGELHARDT, *Litterarischer Leitfaden zu Vorlesungen über die Patristik*. 1839. Zu den lateinischen Kirchenschriftstellern vergl.

BAEHR, Die christlich-römische Theologie, nebst einem Anhang über die Rechtsquellen. Eine litterärhistorische Übersicht. 1837. Zur Aufgabe FÖRSTER, Die Anfänge der patristischen Litteratur (HZ. NF. XII 444f.). Ein noch nicht ersetztes Hilfsmittel zur Kenntniss der patristischen Glaubensvorstellungen bietet JCSICERS Thesaurus ecclesiasticus, e patribus Graecis ordine alphabetico exhibens quaecunque phrases, ritus, dogmata, haereses et huiusmodi alia spectant (1682). Hauptquelle für die Kenntniss des Spätlateins ist DUCANGE Sieur DUFRESNES Glossarium ad scriptores mediae atque infimae latinitatis (1736. 6 Bde). Weitere Angaben über die Ausgaben und Übersetzungen der Kirchenväter und patristische Monographien bei HAGENBACH zu § 75.

Die Hauptarbeit für die anonyme und volkstümliche Heiligenlitteratur haben nach Lipomanus, Surius, Rosweyde die Bollandisten, ein nach Joh. Bolland († 1665) genannter Zweig des Jesuitenordens, geleistet, die in dem noch nicht vollendeten Riesenwerke der Acta sanctorum, das nach den Heiligtagen des römischen Kalenders geordnet ist, das handschriftliche Material in bisher noch nicht erreichter Vollständigkeit und auch nicht ohne Kritik zum Abdruck bringen. Die methodische Bearbeitung der Heiligenlegende und der christlichen Mythologie ist bisher erst in vereinzelt Monographien in Angriff genommen. Vgl. HUSENER, Die Legende der h. Pelagia (1876), Acta S. Marinae et S. Christophori (1886), Das Weihnachtsfest (Religionsgeschichtliche Untersuchungen I 1889). Die Acta Martyrum, die er als echte betrachtete, gab zum Teil mit Kommentaren THRUINART (1731) heraus. Über ihre Bedeutung und ihren Ertrag vgl. ED. LEBLANC, Les actes des Martyres (Mémoires de l'institut national de France XXX).

2. Die Litteratur des Mittelalters ist durch Cassiodorus, Isidor von Hispalis, Boethius und die Byzantiner mit der des kirchlichen Altertums verbunden. Eine gesonderte Behandlung derselben ist erschwert, weil in den litterarischen Überresten dieser Epoche die Individualität der Schriftsteller nicht so kraftvoll heraustritt, wie in der früheren. Sie sind im höheren Masse Wiedergabe von Überlieferungen und Widerspiegelungen des Zeitgeistes als originale Formungen und Bereicherungen des gemeinsamen Gutes. Eine eigentümliche Stellung behauptet die Litteratur Ostroms. Sie ist die Ausmündung, Fortpflanzung und Fortsetzung der patristischen und der antikklassischen. Sie gehört deshalb ebenso mit der altchristlichen zusammen, wie sie, den geschichtlichen Wandlungen des byzan-

tinischen Reiches folgend, mit der mittelalterlichen Litteratur der westlichen Reiche parallel geht.

Zur Litteratur: Für Byzanz: KARL KRUMBACHER, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches. Zur Sprache DUCANGE, Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis (1688. 2 Bde.). EASOPHOKLES' Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (³1888). — Für den Westen: AEBERT, Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande. (Band 1 enthält die Geschichte der christlich-lateinischen Litteratur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen ²1889; Bd. 2 u. 3 [1880. 87] führen die Arbeit bis zum Anfang des 11. Jahrhunderts fort.) WWATTENBACH, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts (Bd. 1. 2. ³1885. 86). OLORENZ, Deutschlands Geschichtsquellen seit der Mitte des 13. Jahrhunderts (³1888). HDENIFLE und FEHRLE, Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters (Band 1—5. 1885 f.). Über die Entwicklung der Scholastik orientirt HRITTER, Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äusseren Verhältnissen und ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten (Bd. 1. 2. 1858. 59). Auch HREUTER, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter (2 Bde. 1875 f.), arbeitet Individualitäten heraus. Das monumentale Quellenwerk auch für die Kirchengeschichte Deutschlands sind die Monumenta Germaniae, welche in fünf Abteilungen die scriptores, leges, diplomata, epistolae, antiquitates (MG. SS. LL. DD. EE. AA.) umfassen. Über ihren Inhalt vgl. GWAITZ, Quellen und Bearbeitungen der deutschen Geschichte (³1883).

3. Noch schwieriger wird die Aufgabe einer kirchlichen Litteraturgeschichte seit der Reformationszeit. Teils ist die litterarische Produktion unter den durch den Buchdruck vollkommen veränderten Verhältnissen in erweitertem Umfange Bestandteil der Gesamtentwicklung, teils erschwert die Massenhaftigkeit der Erzeugnisse die Aussonderung der tonangebenden Individualitäten. Daher sind denn auch die Litteraturgattungen in den geschichtlichen Teilen der Spezialdisziplinen behandelt, ohne dass bisher eine litteraturgeschichtliche Zusammenfassung versucht worden ist. Die fruchtbarste Orientirung wird das Lesen klassischer Dokumente von individuellem Werte vermitteln, insbesondere der Briefe hervorragender Theologen und ihrer Biographien. Die kirchliche Litteratur besitzt einen Schatz unmittelbarer Lebenszeugnisse von den Briefen der Reformatoren an bis zu den Briefen Hamanns, Herders, Schleiermachers, eine Reihe wertvoller Selbstbiographien und Bekenntnisse von Männern verschiedenster Richtung, namentlich seit der Wende des 18. Jahrhunderts, wie die „Ideale und Irrtümer“ von KHASE, die Erinnerungen von ELUTHARDT. Diesen reihen

sich die durch Mittheilungen individueller Aufzeichnungen bereicherten Theologenbiographien an, wie die von Schleiermacher (DILTHEY), Rothe (NIPPOLD), Nitzsch (BEYSCHLAG), Tholuck (WITTE), Wichern (OLDENBERG), Twisten (HEINRICI), A. Ritschl (ORITSCHL).

Zur Litteratur: Vgl. HAGENBACH zu § 67 B. a, 8. b, 9. c, 2. d, 12. e, 2. § 111. — Als Ersatzmittel für Litteraturgeschichte überhaupt dienen die reichen Quellenauszüge, welche TILLEMONT *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* (1693. 9 Bde. 4^o) und JKL GIESELER in seinem Lehrbuche der Kirchengeschichte (3 Bde in 8 Abtheilungen. 1824 f. Bd. I u. II 1. 2. 1844 f.) beibringen.

§ 40. Die Urkundenlehre.

Während die Litteratur die erhaltene schriftliche Überlieferung von geschichtlichen Thatsachen umfasst, sind die urkundlichen Überreste der Vergangenheit gleichzeitig entstandene Zeugnisse von Thatsachen. Sie bilden für sich ein Stück Geschichte. Die Wissenschaft, welche ihr Verständniss erschliesst, ist die Diplomatie; die Mittel, sie zu entziffern und ihre Form zu würdigen, liefert die Paläographie. Die Kenntniss der Sprachen, in denen sie abgefasst sind, ist die selbstverständliche Voraussetzung für die historische Verwertung.

1. Diplomatie ist von dem amtlichen Ausdruck *diploma* (*δίπλωμα*) abgeleitet, der seit den letzten Zeiten der römischen Republik Urkunden, die einen Rechtsakt oder eine Vergünstigung bekräftigten, oder einen Freibrief, ein Geleitschreiben enthielten, bezeichnet. Dem geschäftlichen und amtlichen Verkehr im weitesten Umfange entstammen die Stoffe der Diplomatie. Sie bearbeitet alle Urkunden öffentlichen oder privaten Charakters, welche die Bedeutung historischer Zeugnisse besitzen. Hierher gehören die amtlichen Erlasse der Kirchenregierungen (z. B. die Dekretalen, Konstitutionen, Bullen und Breven der Päpste), die Akten der Kirchenversammlungen und ihre Beschlüsse (*canones et decreta*), die Reichstagsakten, die Staatsgesetze, welche kirchliche Angelegenheiten ordnen (Kapitularen), die Privatschriften von leitenden Kirchenhäuptern, Kirchenlehrern und Staatsmännern. Der Diplomatiker muss über die Mittel verfügen, dies verschiedenartige, durch Ort und Zeit des Ursprungs, durch Sprache und Stil weit auseinanderliegende, in Archiven aufgespeicherte Material zu verstehen, um seine weitere Ausbeutung für die geschichtliche Darstellung vorzubereiten. Seine Aufgabe

greift auch in das Gebiet der Epigraphik (vgl. § 41 2) über, insofern diese derartige Urkunden enthält.

2. Die Paläographie vermittelt die formellen Kenntnisse zur Bearbeitung der Diplomatik. Sie beschäftigt sich mit der Schrift und ihrer Geschichte und lehrt an den Schriftzügen, Buchstabenformen, Abkürzungen und Sigla, dem Schriftmaterial Zeit und Ort der Urkunden abschätzen. Sie ist die Wissenschaft des scheinbar Willkürlichsten und Geringfügigsten und zeigt, wie methodische Arbeit zu sicheren und weittragenden Schlüssen kommt.

3. Die Urkundenlehre als Diplomatik und Paläographie hat durch Jean Mabillons Werk *De re diplomatica* I. VI 1681 ihre Grundlage erhalten. Die methodische Ausbildung der Geschichtsforschung hat in neuerer Zeit die durch die Ausdehnung der Stoffe geforderte Arbeitsteilung ermöglicht. Durch die Bemühungen der Franzosen (*École des chartes* in Paris seit 1821), durch THEODORSICKEL in Wien und WWATTENBACH in Berlin ist in genossenschaftlicher Arbeit eine sichere Schulung zur Entzifferung und Ausnutzung der Urkunden gewonnen worden. Die Erschliessung der Archive, namentlich des vatikanischen Archivs, das Leo XIII. mit der Versicherung, keine Furcht vor dem Licht der Wissenschaft zu haben, den Forschern zugänglich machte, stellt der Fortarbeit eine Stoffmasse zur Verfügung, deren Veröffentlichung und Ausnutzung noch die Arbeit von Generationen in Anspruch nehmen wird. Die Aufgabe des Kirchenhistorikers ist auf diesem Gebiete keine andere als die jedes Diplomaten und Paläographen. Vor allem gilt es, durch Quellenstudium und eigene Anschauung sich Sachkenntnis und Fertigkeit in der Auffassung des urkundlichen Materials zu erwerben. Als Hilfsmittel hierfür können Werke dienen, wie JARRÉ, *Regesta pontificum Romanorum a condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII* (2 Bde. 21881 f.). LDELISLE, *Mélanges de Paléographie et de Bibliographie* (1880). ZANGEMEISTER und WATTENBACH, *Exempla codicum latinorum manuscriptorum* (1876. Supplement 1879).

Zur weiteren Orientierung vgl. EBERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode* (1889) S 178 f. WWATTENBACH, *Das Schriftwesen des Mittelalters* (21875). HBRESSLAU, *Handbuch der Urkundenlehre* (Bd. 1. 1889).

§ 41. Die christliche Kunstwissenschaft.

Die Kunstwissenschaft bezieht sich auf sämtliche in dem Gebiete der Kunst vorhandene Überreste des christlichen und kirchlichen Lebens. Sie scheidet sich in die Archäologie, welche die unter der Einwirkung der antiken Kultur entstandenen Denkmäler und Kunsterzeugnisse erforscht, und in die Kunstgeschichte, welche die selbständige und erweiterte Ausbildung christlicher Kunsttypen behandelt. Die Gebiete der Archäologie und der Kunstgeschichte schneiden sich. Das Gesetz der Erhaltung der Kraft gilt auch von den Kunsterzeugnissen. Das Absterben und Erstehen von Formen, das unter sich verändernden Verhältnissen und Bedürfnissen beobachtet wird, findet unter steter Wechselwirkung des Alten und des Neuen statt. Wo diese Veränderungen einen neuen Stil hervorbringen, ist der Scheidepunkt der Perioden zu setzen. Da die christliche Kunstwissenschaft nur in Verbindung mit der allgemeinen Kunstgeschichte ein Ganzes ausmacht, hat sie als kirchenhistorische Disziplin die Aufgabe, die für die Entwicklung der Kirche, namentlich ihres Kultus und ihrer Sitte wichtigen Thatsachen zu sammeln und zum Verständniss zu bringen.

1. Für die Entwicklung der christlichen Kunst macht die Umwandlung der christlichen Religionsgemeinschaft aus einer Privatgenossenschaft in eine Staatsanstalt den entscheidenden Einschnitt, ohne dass mit ihm zugleich die Periodeneinteilung gegeben ist. Denn die altchristliche Kunstentwicklung hat da ihre Grenze, wo die Einwirkung der antiken Kultur auf die christliche Kunst vor den neuen eigentümlichen Formen zurücktritt, also mit dem 6. Jahrhundert. Aus der Zeit vor Konstantin sind die Reste der christlichen Kunst unter der Erde zu suchen. Ihre reichste Fundstätte sind die römischen Katakomben, jene in ihrer Ausdehnung einzigartigen Gemeindefriedhöfe. Was aus ihnen ans Licht gezogen ist von Gemälden, Inschriften, Werken der Kleinkunst, liefert ein kulturhistorisches Bilderbuch, das die Nachrichten der entsprechenden Litteratur belebt und ergänzt. Es gewährt Einblick in Geschmack und Sitte und in den Prozess, in welchem allmählich sich ein christlicher Stil aus eigentümlichem Glaubensgrunde mit den Mitteln antiker Technik und unter Einwirkung antiker Vorbilde formt. Die originale Kraft der Glaubensvorstellungen offenbart sich sowohl in der Stoffwahl, als auch be-

sonders in der Thatsache, dass die Christenheit zuerst den Gedanken eines Gemeindefriedhofs, einer gemeinsamen Bestattung derer, die abgesehen von Familienzusammenhang und nationaler Zugehörigkeit allein durch die Religion verbunden waren, verwirklichte. Nachdem das Christentum Staatsreligion geworden war, erobert die Kunstpflege neue Gebiete. Wie der christliche Kult die ethnischen Kulte verdrängte, so erheben sich die Kirchen an der Stelle der Tempel. Kirche und Staat wetteifern in ihrer Ausstattung. Es entsteht ein den erweiterten Bedürfnissen angemessener Baustil. Die antike Basilika wird für die christlichen Gemeindezwecke ausgebildet, und der Zentralbau der byzantinischen Kunst wölbt in der Kuppel den Himmel auf der Erde. Das Bedürfniss nach angemessener Ausschmückung erzeugt die Mosaikkunst, deren Bildwerke in unzerstörbarer Farbenpracht in den Absiden, den Triumphbögen, den Seitenflächen der Kirchengebäude die christliche Hoffnung, die Heilsthatsachen der Evangelien, die Heldenthaten der Legende zur Anschauung bringen. Die symbolischen Darstellungen werden allmählich durch hieratisch-repräsentative und durch historische (biblische Geschichte und Heiligenlegende) ersetzt. Die gottesdienstlichen Handlungen, der Prunk und die Pracht des Kultus eignen sich alle Kostbarkeiten zu und stellen der Technik in Edelmetallen, der Weberei, der Elfenbeinschnitzerei, dem Kunstguss neue Aufgaben. Die zu grosser Vollkommenheit ausgebildeten technischen Methoden des byzantinischen Reichs wirken auf die Kirchen des Westens und Nordens zurück. Aber auch in ihnen regt sich die Selbständigkeit. Die Longobarden, Karl der Grosse, das fränkische Reich, die Normannen, das erstarkende germanische Kaisertum, die Eindrücke der Kreuzzüge führen der Kunst neue Stoffe und Formen zu. Die romanische Periode (etwa 900—1200), in welcher das deutsche Reich die führende Macht ist, die gothische Periode (etwa 1200—1450), in welcher Frankreich tonangebend erscheint, erzeugen einen von direkten antiken Einflüssen unabhängigen christlichen Stil für Baukunst, Malerei, Skulptur und Kleinkunst. Von diesem ist auch Italien, trotzdem es eine eigentümliche Kunstentwicklung verfolgt, wesentlich beeinflusst. Die Auferstehung der klassischen Welt in der Renaissance wirkt auf die kirchliche Kunst zurück, die treu jeder Wandelung des inneren Lebens folgt und diese wiederum mit Anschauungen bereichert. In der katholischen Kirche ist die weitere Entwicklung durch den Jesuitenstil bedingt. Innerhalb

der Reformationskirchen ist der kirchliche Kunsttrieb zuerst durch das überkommene Erbe belastet und durch die Dürftigkeit der äusseren Lebensbedingungen eingeengt. Wo er selbständig sich regt, tastet und experimentirt er mehr, als dass er in originaler Kraft umbildet. Aber das evangelische Selbstgefühl ist nach mancherlei Irrungen und Fehlgriffen bei grundsätzlicher Abschätzung auf dem Wege, auch einen aus Bedürfnissen des evangelischen Lebens herausgewachsenen Kunststil sich anzubilden.

2. Die christliche Archäologie (*ἀρχαιολογία*, *antiquitates*, vgl. § 26) bearbeitet die Denkmäler, die sich auf die *ritus et caerimoniae ecclesiae* und auf das christliche Leben überhaupt beziehen, insoweit sie durch antike Vorbilder und Erinnerungen bestimmt oder doch bedingt sind. Die Abgrenzung, wie sie schon Bingham annimmt, ist auch hier das Jahr 600. Die Quellen der Archäologie sind in erster Linie die monumentalen Überreste, zu denen die Werke der Kleinkunst, wie Gemmen, Goldgläser, Ringe, Lampen, Siegel und auch die Münzen kommen. In zweiter Linie stehen die litterarischen Aussagen, welche die christlichen und kirchlichen Lebenszustände, die einen Kommentar für die Überreste der Kunst enthalten, ermitteln. Innerhalb der Archäologie hat die Erforschung der römischen Katakomben und der ihnen gleichzeitigen Kunstreste eine selbständige Bedeutung gewonnen. Antonio Bosio hat mit Aufopferung und Gefahr zuerst den zuverlässigen wissenschaftlichen Weg für ihre Verwertung eingeschlagen. Sein Werk hat J. B. de Rossi fortgesetzt und zu hoher Vollendung gebracht, indem er zu der Erklärung, Datirung und Kritik der Monumente die litterarischen Quellen, auch die urkundlichen, in sachkundigen Kombinationen ausnutzt. Die älteren verdienstvollen Arbeiten nichtitalienischer Forscher, unter denen die Leistungen der Magdeburger Centurien und BINGHAMS (*Origines ecclesiasticae*, latine vertit Grischow 1724. 10 Bde., vgl. auch AUGUSTI, Handbuch der christlichen Archäologie. 3 Bde. 1836) voranstehen, beschränken sich darauf, ohne Kenntniss der Monumente aus der patristischen Litteratur die hergehörenden Äusserungen zu sammeln. Die konfessionellen Sonderinteressen der katholischen Tradition hemmen bisher auf dem Gebiete der Archäologie die wissenschaftliche Verständigung. Italien, namentlich Rom, ist ja die wichtigste Fundgrube für die Denkmäler der Anfänge. Andererseits ist die römische Beurtei-

lung dieser Anfänge, das Papsttum des Petrus, der Mariakult, die Reliquienverehrung Postulat der kirchlichen Autorität.

Es ist das Verdienst Raoul Rochettes, die Bedingtheit der altchristlichen Kunst durch die antike zuerst im grossen Wurfe wenn auch einseitig dargestellt zu haben (*Trois mémoires sur les antiquités chrétiennes. Mém. de l'académie des inscriptions* 1839). Die weitere Forschung hat durch seine Anregungen ihre Richtung bekommen. Über die Tragweite der antiken Einwirkungen auf die Anfänge der christlichen Kunst und die auf ihrer Schätzung beruhenden Deutungen herrscht noch Streit. Aber abgesehen von der konfessionellen Unzugänglichkeit eines Garucci oder Liell hat auch auf katholischer Seite die Arbeit der Rossis eine Grundlage zum wissenschaftlichen Austausch bereitet, für deren Erweiterung sich in Deutschland Xaver Kraus, in Frankreich E. de Blant verdient gemacht haben. (Vgl. zu diesen Gegensätzen WILPERT, Prinzipienfragen der christlichen Archäologie (1889) und dagegen VICTOR SCHULTZE, Die altchristlichen Bildwerke und die wissenschaftliche Forschung. Eine protestantische Antwort auf römische Angriffe. 1889.)

Zur Litteratur: In der evangelischen Theologie hat namentlich PIPER das Interesse für die Archäologie angeregt, nicht ohne ihre Bedeutung als „monumentale Theologie“ zu übertreiben (*Handbuch der monumentalen Theologie* 1867. *Mythologie der christlichen Kunst*. 2 Bde. 1847). Über die neuen Entdeckungen berichtet JBDeRossis *Bullettino di archeologia cristiana* seit 1863 und die Römische Quartalschrift für christl. Altertumskunde und Kirchengeschichte von ADeWAAL 1888 f. Ein Verzeichniss der weitverzweigten Litteratur giebt XKRAUS, *Real-Encyclopädie der christlichen Altertümer* (1882 f. 2 Bde.) unter Archäologie und Epigraphik. Das Hauptwerk für die Katakomben ist DeRossi, *Roma Sotteranea* (bisher 3 Bde Rom 1864. 67. 77), für die altchristlichen Mosaiken desselben *Mosaici cristiani* (1871 f.), für die christlichen Inschriften DeRossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae* (2 Bde. 1857. 61). Eine annähernd vollständige, wenn auch sehr unvollkommene Reproduktion der altchristlichen Bilder und Skulpturen lieferte RGARRUCCI, *Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa* (1881 f. 6 Bde.). Kürzer sind die Stoffe zusammengefasst in XKRAUS, *Roma Sotteranea*² (1879) und VSCHULTZE, *Die Katakomben. Die altchristlichen Grabstätten, ihre Geschichte und ihre Monumente* (1882). Die altchristliche Numismatik behandeln orientirend KING (*Early christian numismatics* 1874), die altchristlichen Bauten HHOLTZINGER *Die altchristliche Architektur in systematischer Darstellung* (1889).

3. Die christliche Kunstgeschichte hat die byzantinische, romanische, gothische Kunst, ihre Abzweigungen (longobardische, normannische Kunst) und Beeinflussungen (z. B. durch orienta-

lische Elemente), ferner die Kunst der Renaissance und ihre Fortbildung bis zur Gegenwart zum Inhalte. Die Erkenntniss der Bedeutung der byzantinischen Kunst ist durch das erwachende Interesse auch der russischen Wissenschaft für die Vergangenheit (KONDAKOFF, *Histoire de l'art Byzantine* 2 Bde. 1889 f.) wesentlich bereichert. Die Gesichtspunkte für die Abschätzung ihres Verhältnisses zur altchristlichen Kunst und zur Kunst der Westreiche herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst ASPRINGER (Bilder aus der neueren Kunstgeschichte: Die byzantinische Kunst und ihr Einfluss im Abendlande. 1886. S. 84 f.). Nach ihm bildet die Sophienkirche den Abschluss der altchristlichen Kunstentwicklung, nicht den Beginn einer neuen Epoche des ost-römischen Mittelalters, wenn man so sagen darf. Ebenso betont er die Eigentümlichkeit und Unabhängigkeit der longobardischen und karolingischen Kunstleistungen im Verhältniss zu dem byzantinischen Einflusse. Dieser hat zwar Anregungen, aber keine Vorbilder gegeben (vgl. auch CSCHNASE, *Die byzantinische Frage. Geschichte der bildenden Künste.*² Bd. 4. S. 718 f.). Überhaupt hat die neueste Zeit den kunstgeschichtlichen Studien auf allen Gebieten mächtige Förderung gebracht. Die kritischen Übersichten in HJANITSHECKS Repertorium der Kunstgeschichte gewähren das Bild einer kräftig sich vertiefenden und ausdehnenden Arbeit. In dem Wesen der Stoffe liegt es, dass die Bearbeitung der religiösen Kunst von der allgemeinen Kunstgeschichte nicht getrennt werden kann. Ein Gegensatz oder eine Unberührtheit der religiösen und der weltlichen Kunst beginnt erst seit der Renaissance sich geltend zu machen, nachdem in Italien auch das spezifische Heidentum der antiken Kultur farbenprächtig mit seiner Sinnelust auflebte.

Die Denkmäler der christlichen Kunst seit der Zeit der konstantinischen Staatskirche umfassen das Gebiet der Architektur, der Skulptur, der Malerei. In der Kleinkunst bildet sich besonders die Emailtechnik aus. Die Miniaturmalerei in Manuskripten wird schulmässig in religiösen Genossenschaften gepflegt. Die Blüte der verschiedenen Kunstzweige löst sich ab. Mit dem Verfall der Mosaiktechnik z. B. im 8. Jahrhundert läuft gleichmässig die reichere Entwicklung der Miniaturmalerei und der Elfenbeinschnitzerei, um wieder zurückzutreten, als im 12. Jahrhundert in Rom die erstere neu auflebt. Die Glasmalerei wird durch die veränderten Lichtzuführungen der Kirchengebäude hervorgerufen.

Die Reliquienverehrung stellt dem Kunstgewerbe reiche und dankbare Aufgaben. Mit der Erfindung der Ölmalerei gewinnt das religiöse Bild als Kultbild oder als Hausschmuck eine neue Bedeutung. Die Entdeckung des Buchdrucks entzog der Miniaturmalerei die Lebensbedingungen. Die Anwendung des Holzschnittes gestattete eine Verbreitung von Bildern, welche die Kunst jedem zugänglich und zugleich zu einem der erfolgreichsten Mittel der religiösen Propaganda machte.

Auch in der Ausnutzung der Kunstgeschichte regen sich die konfessionellen Gegensätze. So ist es versucht worden, A. Dürer zu einem Kunstmissionar des Katholizismus zu stempeln, während die Unsauberkeiten der sogenannten Kleinmeister unter katholischem Gesichtswinkel als echter Ausdruck evangelischer Gesinnung erscheinen. Daher bedarf die Kirchengeschichte der methodischen und kritischen Kunstforschung.

Zur Litteratur der Kunstgeschichte: Über das Gesamtgebiet vom Altertum an bis zur Renaissance orientirt zuverlässig CARL SCHNASE, Geschichte der bildenden Künste (² 1869 f. 8 Bde, von denen die beiden ersten das Altertum, die folgenden fünf die byzantinische, romanische, gothische Kunst behandeln, der letzte die Übergangszeit zur Renaissance, in welchem die eigentümliche Stellung Italiens in der Kunstgeschichte gewürdigt wird). Für die Entwicklung der christlichen Kunst im Mittelalter ist von hervorragender Bedeutung HOTTE, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters (⁵ v. Wernicke 2 Bde. 1883). Für die Renaissance vgl. JAKBURKHARDT, Kultur der Renaissance in Italien (⁴ 1885), Geschichte der Renaissance in Italien (1867. ³ 1890). Über den Kirchenbau vgl. GDEHIO und GvBEZOLD, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes historisch und systematisch dargestellt (seit 1884). In Kürze orientirt WLÜBKE, Grundriss der Kunstgeschichte (¹⁰ 1867), Anschauungen vermittelt WLÜBKE und CvLÜTZOW, Denkmäler der Kirche, Architektur, Skulptur und Malerei. Zur Übersicht ihres Entwicklungsganges von den ersten künstlerischen Versuchen bis zu den Standpunkten der Gegenwart³ (2 Bde mit Text 1887). An das Interesse weiterer Kreise richtet sich das Christliche Kunstblatt (begründet von Grüneisen, Schnase, Schnorr von Carolsfeld, herausgegeben unter Leitung von Merz und Pfannschmidt).

II. Die Hilfswissenschaften der Kirchengeschichte.

§ 42. Aufgabe und Inhalt.

Die Hilfswissenschaften schaffen die Stoffe herbei, welche zwar nicht durch die kirchliche Entwicklung unmittelbar hervorgebracht und geformt sind, aber mit derselben zusammenhängen.

Sie dienen dazu, die methodische Darstellung des Gesamtverlaufs in objektiver Weise vorzubereiten. Wo die für die Kirchengeschichte bedeutsamen Stoffe in selbständigen Wissenschaften bearbeitet werden, hat der Kirchenhistoriker auch zu den Grundsätzen ihrer Bearbeitung Stellung zu nehmen, damit seine Wissenschaft nicht fremdartig bestimmt werde.

1. Da wegen des Zusammenfliessens der Bestandteile eine selbständige theologische Bearbeitung der für die Kirchengeschichte wichtigen Disziplinen noch weniger ausführbar ist, als bei dem geschichtlichen Hilfsapparat der biblischen Wissenschaften (§ 25—27), so handelt es sich auch hier meistens um Anleihen zur Förderung einer lebendigen Erkenntnis. Die Stoffe der Quellenkunde und die Hilfswissenschaften stehen nach ihrem Inhalte in verschiedenen Beziehungen zur Kirche. Jene hat es mit Gegenständen zu thun, die dem Bereiche des kirchlichen Lebens entsprungen sind, diese beziehen sich auf die Grenzgebiete und die allgemeinen Voraussetzungen des kirchlichen Lebens. Jene müssen bearbeitet werden, weil sie der Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte ihren Inhalt geben, diese, weil die Entwicklung der Kirche einen Teil der allgemeinen Geschichte bildet und im Zusammenhange mit dieser erst ganz verstanden werden kann (§ 38 2). In der Natur der Sache liegt es allerdings, dass einzelne Disziplinen der Quellenkunde, wie die Urkundenlehre, die Kunstgeschichte, über das Gebiet der eigentlichen Kirchengeschichte hinausreichen, und dass andererseits eine kirchliche Chronologie oder Geographie sich nicht ohne willkürliche Einschnitte aussondern lässt. Der Unterschied zwischen der Quellenkunde und den kirchenhistorischen Hilfswissenschaften ist daher ein bedingter. Bietet die Kirchengeschichte eine geschlossene, relativ unabhängige Entwicklungsreihe in einer bestimmten Richtung, wie dies bei dem Kultus oder der Verfassung zutrifft, so erzielt ihre Bearbeitung eine eigentlich theologische Disziplin. Weisen dagegen die kirchlichen Zustände auf äussere Einwirkungen und allgemeine Zustände, so sind sie nur teilweise oder gar nicht geeignet, in selbständigen kirchengeschichtlichen Disziplinen bearbeitet zu werden. Deshalb ist es thunlich, die Kirchenverfassung in die Kirchengeschichte einzugliedern, während das Kirchenrecht aus dem Zusammenhange mit der Rechtswissenschaft nicht gelöst werden kann, da es ein Ergebniss der rechtlich gewordenen Beziehungen zwischen Staat und Kirche ist (§ 69).

2. Die gemeinsamen Kulturgebiete der Kirche, des Staates und der Gesellschaft erklären den durchgehenden Austausch, in welchem die verwandten Wissenschaften in ihrer Arbeit stehen. Wo sich innerhalb der Geschichtswissenschaft neue Disziplinen gebildet haben, stellen diese der Kirchengeschichte neue Aufgaben und geben ihr erweiterte Gesichtspunkte mit dem erweiterten Material. Auch die neuen Methoden, die durch Vertiefung der Gesichtspunkte gewonnen werden, wirken auf sie zurück. Die Geographie, die Statistik, die Wirtschaftslehre, die Kulturgeschichte beanspruchen nach dem jetzigen Stande der Geschichtswissenschaft eine selbständige Bearbeitung. Innerhalb derselben streitet die „naturwissenschaftliche“ Methode (§ 37 1) mit der geschichtlichen. Dieser Streit bestimmt auch die Orientirung der kirchenhistorischen Aufgabe. Der Grundsatz der naturwissenschaftlichen Methode ist von einem französischen Forscher folgendermassen formulirt: „Jedesmal, wo man eine der vitalen Erscheinungen in die Klasse der physikalischen versetzen kann, hat man auch eine neue Eroberung in den Wissenschaften gemacht, deren Gebiet sich eben damit erweitert; dann werden Worte durch Thaten, Hypothesen durch Analysen ersetzt, die Gesetze der organischen Körper fallen dann mit denen der unorganischen zusammen und werden wie diese der Erklärung und Vereinfachung fähig“ (DROYSEN S. 47). Eignet sich der Kirchenhistoriker diesen Grundsatz an, der eine gewisse theoretische und praktische Bedeutung auch für die Rechtswissenschaft gewonnen hat, so macht er die Kirchengeschichte zu einer Darstellung der Pathologie des religiösen Lebens; ihre Stoffe gelten ihm gewissermassen als Naturprodukte, die entweder gesundes Wachstum behaupten oder Entartungen sind. Er muss bestrebt sein, die sozialen Zustände aus rein natürlichen Ursachen, die genialen und Richtung gebenden Männer aus den gegebenen Bedingungen ihres Wirkens, die Früchte ihrer Wirksamkeit aus dem Zusammenreffen objektiv erkennbarer Umstände abzuleiten. Er versucht dasselbe auf seinem Gebiet, was der Kunsthistoriker versucht, wenn er das Genie Rafaels oder Mozarts aus Zuchtwahl, Anpassung und dem Kampf ums Dasein ableiten möchte. Aber die selbständige Kraft der sittlich-religiös bestimmten Welt des inneren Lebens ist dieser Methode unzugänglich.

Anmerkung. Die Hilfswissenschaften dienen dazu, den „Zustand der Kirche in einem gegebenen Moment“ allseitig dar-

zustellen. Ist dieser Moment in der Gegenwart gegeben, so haben ihre Stoffe für die systematische und die praktische Theologie dieselbe Bedeutung, wie für die Darstellung von Zuständen der Vergangenheit.⁴

§ 43. Die wichtigsten Hilfswissenschaften.

Die für die Lösung der kirchengeschichtlichen Aufgaben förderlichen Disziplinen besitzen theils das für jene wichtige Material in selbständiger Ausbildung, theils haben sie kirchengeschichtliche Nebentriebe hervorgebracht. Das erste gilt von der Geschichte der Altertumswissenschaft, der Philosophie, des Unterrichts und der Religionen, der Kulturgeschichte, auch von der Geschichte der Verwaltung und der Wirtschaftslehre, von der Völkerkunde, der Geographie und der Chronologie, das zweite von der Statistik. Unter dem Einflusse der veränderten sozialen Bedingungen der Gegenwart hat für das Verständniss der kirchlichen Entwicklung die Wirtschaftslehre und die Statistik gesteigerte Bedeutung bekommen. Die Geschichte dieser Disziplinen giebt die Gesichtspunkte für die sachgemässe Schätzung gegenwärtig angewandter Methoden sowohl der Geschichtsforschung, als auch der Kirchenpolitik.

1. Die Statistik. a. Die allgemeine Statistik ist das „System der Massenbeobachtungen“ von öffentlichen Zuständen. Sie ist eine junge Wissenschaft, deren Namen seit Ende des 17. Jahrhunderts als Bezeichnung der praktischen Staatskunde gebräuchlich wurde (wohl von dem italienischen *statista*, Staatsmann, abzuleiten). Ihr Zweck ist, durch Ermittlung der thatsächlichen Verhältnisse den Bestand des staatlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens zu übersehen und seine Ursachen zu erkennen. Jede in die Erscheinung tretende Wirkung der inneren und äusseren Gesamtzustände fällt in den Kreis ihrer Beobachtungen. Insoweit die Statistik Thatsachen sammelt, bestimmt sie die Quantitätsverhältnisse der Erscheinungen in Land und Vol den Stand des Besitzes, der Bildung, der Sittlichkeit, der Religion, sie ermittelt die Zahl der Eheschliessungen, der ehelichen und unehelichen Geburten, der Selbstmorde, der Verbrechen gegen das Eigentum und die Sittlichkeit, die Leistungen der Wohlthätigkeit, kurz, was immer in den Kreis des öffentlichen Lebens fällt, das zählt und ordnet sie. Über diese Zusammenrechnung der kundbaren Symptome des öffentlichen Lebens hinaus liegt die

schwierigere Aufgabe. Fragt nämlich die Statistik nach dem Ursprung und Werden der Zustände und der sie charakterisirenden Erscheinungen, so stellt sie eine Diagnose über die Ursachen und sucht daraus Gesetze abzuleiten, die zur Beurteilung des geschichtlichen Prozesses und auch zur Erkenntniss der Aufgaben des öffentlichen Lebens führen, je nachdem Schäden aufgedeckt und beseitigt oder fruchtbare Kräfte gefördert und gestärkt werden müssen.

Die Ausnutzung des statistischen Materials für diese Aufgaben hängt von den Grundsätzen ab, nach denen die Ursachen seines Entstehens beurteilt werden. Entgegenstrebende Weltanschauungen bestreiten sich in diesen Ableitungen. Der Theologe Süssmilch, welcher in Deutschland die Wissenschaft der Statistik begründete, charakterisirt seinen Standpunkt durch den Titel seines grundlegenden Werkes: „Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, d. i. gründlicher Beweis der göttlichen Vorsehung und Vorsorge für das menschliche Geschlecht aus der Vergleichung der Geborenen und Gestorbenen, der Verheirateten und Geborenen, sowie auch insbesondere aus dem beständigen Verhältniss der geborenen Knaben und Mädchen“ (1742, mit Vorrede von Chr. Wolff). Die Statistik lieferte ihm den Beleg für das weise Walten der göttlichen Vorsehung, deren Programm Gen. 1 28 vorliege. Im Gegensatz dazu betrachtete der Franzose Quételet die Statistik als Sozialphysik; ihr Ergebniss sei die Erkenntniss einer mechanischen Naturgesetzlichkeit auch für das Kulturleben; das Bewegungsgesetz der Gesellschaft schliesse die sittliche Freiheit aus.

Im 19. Jahrhundert ist die Massenbeobachtung vielfach amtlich geregelt. Trotzdem sind die Zahlen der Statistik mit Vorsicht zur Ableitung moralischer Zustände zu benutzen, denn die Induktion ist niemals eine gleichmässig vollständige. Vgl. zur Orientirung AWAGNER, Statistik, Deutsches Staatswörterbuch Band 10.

b. Die kirchliche Statistik. In umfassendstem Sinne bestimmte ihre Aufgabe SCHLEIERMACHER (§ 95 f. § 232 f.). Sie bestehe in der „Darstellung des gesellschaftlichen Zustandes der Kirche in einem gegebenen Moment“, wobei die innere Beschaffenheit nach Gehalt und Form und die äusseren Verhältnisse zu ermitteln seien. In dieser Weise bleibt die Aufgabe ein Postulat für die Darstellung des Gesamtverlaufs; denn ihre Arbeit müsste

die Sitte, die Verfassung, den Kultus, die konfessionellen Absonderungen, das Verhältniss von Kirche und Staat umspannen, um aus den Massenbeobachtungen, soweit sie zu ermöglichen sind, für jede Periode der Geschichte und für die kirchliche Gegenwart ein Gesamtbild zu erheben. Dabei käme über der Darstellung selbst die vorbereitende Bearbeitung der Thatsachen für die Darstellung zu kurz. Ausserdem sind die gesellschaftlichen und geistigen Verhältnisse zum grossen Teile nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für die Gegenwart statistisch unfassbar und unmessbar. Darum hat die statistische Arbeit unter Benutzung der amtlichen Feststellungen des Staats sich auf diejenigen Gebiete des kirchlichen Lebens zu beschränken, welche eine zuverlässige Massenbeobachtung zulassen. Diese gehen auf die Volksvermehrung, stellen also die Eheschliessungen und Geburten fest, auch mit Rücksicht auf die Konfessionen; ferner auf die wirtschaftlichen Verhältnisse und die sich daraus ergebenden sozialen Notstände, auf den Konfessionsstand und seine Verschiebungen, auf das Unterrichtswesen, die litterarische Produktion, die Ausbreitung des Christentums durch die Mission. Die Missionsstatistik bedarf zugleich einer Heranziehung der Geographie und, wo die Missionsbewegung nicht abgeschlossen ist, der Reisebeschreibungen. Für die Vergangenheit sind die Stoffe meistens nur aus urkundlichen Nachrichten zu entnehmen, für die Gegenwart aus amtlichen Zählungen und aus der Tageslitteratur. Auf Grund geschichtlicher Kenntniss und Orientirung über die Tragweite der Statistik ist in abgegrenzten Kreisen einem jeden eine eindringende Einzelbeobachtung, die Früchte für das Leben trägt, möglich.

Zur Litteratur der Statistik vgl. HAGENBACH zu § 78, wo auch ein Verzeichniss der wichtigsten theologischen Zeitschriften gegeben ist. Unter den Antrieben Schleiermachers schrieb JWIGGERS seine kirchliche Statistik oder Darstellung der gesamten christlichen Kirche nach ihrem gegenwärtigen äusseren und inneren Zustande (1842. 2 Bde). Den Versuch einer historischen Statistik unternahm JCTH WILTSCH, Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik von den Zeiten der Apostel bis zu dem Anfang des 16. Jahrhunderts (1846. 2 Bde). Für die Missionsstatistik sind RGRUNDEMANN'S Missionsatlas (1867 f. 72 Karten) und dessen Nachweise in der „Allgemeinen Missionszeitschrift“ (1875), KWERNER, [Kath.] Missionsatlas 1885 wichtig. Über die Statistik der katholischen Kirche giebt Auskunft Karl v. h. Alois Statistisches Jahrbuch der Kirche oder gegenwärtiger Bestand des gesamten katholischen Erdkreises (1860).

2. Die Wirtschaftslehre (Nationalökonomie) hat wie die

Statistik im 19. Jahrhundert sich in den Vordergrund der wissenschaftlichen Interessen gestellt. Sie ist eine wissenschaftliche Frucht des selbständig gewordenen Staatslebens. Das Gebiet, welches sie bearbeitet, ist in weitem Umfange in die praktischen Aufgaben der Kirche mit einbegriffen; denn die Grundbedingungen für jede Kraftentfaltung auch auf wirtschaftlichem Gebiete liegen in sittlichen und religiösen Faktoren. Mitleid und Aufopferungsfähigkeit erwachsen nicht aus dem Kampfe selbstsüchtiger Sonderinteressen, sondern aus der Nächstenliebe. Die Kirche aber besitzt in der Ausübung der Nächstenliebe die Beglaubigung für ihr irdisches Daseinsrecht; die Armenpflege, die gegenseitige Unterstützung, die Pflicht, dem Nächsten „sein Gut und Nahrung zu helfen, bessern und behüten“, ist unzertrennlich von ihrem Bestehen. Im christlichen Altertum war die Kirche demgemäss die Trägerin der sozialen Arbeit. Im Mittelalter erhielt sie gegenüber dem Streit der ständischen Gegenmächte das soziale Gemeingefühl. Am Ausgange des Mittelalters veränderten sich die Verhältnisse. Die Kirche zeigte sich der Erfüllung der sozialen Pflichten nicht gewachsen. Die Bewegungen der Reformationszeit, die Stellung, welche das politische Regiment gegenüber der Kirche ihnen zufolge einnehmen musste, die sozialen Wirren, in denen die Haltlosigkeit der bisherigen wirtschaftlichen Lage sich in blutigen Katastrophen offenbarte, förderten die Befestigung des souveränen Staats, der für das wirtschaftliche Wohlergehen seiner Angehörigen zu sorgen hat, indem er den Wohlstand des Ganzen behütet und vermehrt. So richteten sich aus verschiedenen Motiven und mit verschiedenen Zielen Kirche und Staat auf eine verwandte Aufgabe. Während die Kirche, wenn sie ihrem Wesen treu blieb, die soziale Arbeit in den Dienst der Religion stellte und um Gottes willen übernahm, wurde sie für den Staat eine Machtfrage. Durch die Förderung des gesellschaftlichen Gemeinwohles steigerte der Staat seine Kraft und sein Vermögen.

Die Wege zu diesem Ziel sind seit dem 17. Jahrhundert Gegenstand theoretischer Erwägungen. Es entstand die Volkswirtschaftslehre. Man forschte nach den Quellen des Wohlstandes. Nachdem der Irrtum beseitigt war, dass der Besitz an Edelmetallen (Merkantilsystem) oder an Grund und Boden (das physiokratische System) den Reichtum des Staates ausmacht, erkannte Adam Smith († 1790) die Arbeit, welche die Güter erzeugt und die Naturkräfte sich dienstbar macht, als die Grund-

bedingung des Wohlverhaltens und der Macht der Staaten. Nicht das Gewerbe, der Ackerbau, der Handel für sich erwirbt die Güter, sondern jeder, der arbeitet. Die praktische Folge dieser Anschauung war die Forderung einer freien Konkurrenz der Einzelnen auf allen Gebieten, ihre Kehrseite die Zurückdrängung des minder Leistungsfähigen. Aus diesen Voraussetzungen erwuchs der Individualismus des „Manchestertums“. Die veränderten Verkehrs- und Produktionsbedingungen des Zeitalters der Maschinen haben aber die sozialen Aufgaben verändert. Die Arbeiter des Massenbetriebs haben sich als vierter Stand organisirt. Die kommunistischen Phantasien von St. Simon sind in eine tiefgehende sozialistische Bewegung übergegangen, welche den Klassenkampf des vierten Standes gegen die Besitzenden zu ihrem Programm gemacht hat. Eine neue Gesellschaftsordnung soll aus den Trümmern der alten hervorgehen, in welcher der sozialistische Staat den Gesamtbesitz der in ihm vereinten Gesellschaft verwaltet und die Erhaltung desselben regelt, indem er einem jeden seine Arbeit und seinen Unterhalt anweist. Die Gesellschaft soll zu einer mit naturgesetzmässiger Notwendigkeit arbeitenden Maschine für Selbsterhaltung umgestaltet werden. Seinen mächtigsten Feind sieht der Sozialismus in dem Christentum. Die Kirche erscheint ihm als Kulisse der ungerechten Ausbeutung der Arbeit durch das Kapital, der Gütererzeuger durch die von dem noch bestehenden Staate geschützten Besitzenden, deren Eigentum im Grunde Diebstahl sei. Somit bekommt die wirtschaftliche Bewegung einen antichristlichen Einschlag. Ihre Religion ist der praktische Materialismus: „lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt.“ — In die sich bekämpfenden und ablösenden wirtschaftlichen Theorien bringt die historische Schule (Friedrich List, † 1846, Wilhelm Roscher) ein neues aufklärendes Moment. Sie erstrebt eine Regelung des sozialen Gleichgewichts durch Erkenntniss der geschichtlichen Bedingungen des Staatslebens und der wirtschaftlichen Verhältnisse der Einzelstaaten. Je schärfer aber die sozialen Gegensätze sich zuspitzen und je unabweislicher der atheistische Sozialismus die Aufgabe der Kirche, die Menschheit zu ihrer von Gott gesetzten Bestimmung zu führen, ins Licht setzt, desto dringlicher tritt an die theologische Wissenschaft die Forderung, die Wirtschaftslehre für die vertiefte Auffassung der Kirchengeschichte nutzbar zu machen.

Zur Orientirung vgl. WROSCHE, System der Volkswirtschaft (4 Bde. 1854—86). GCOHN, System der Nationalökonomie (1889). GSCHMOLLER, Zur Litteraturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaft (1888). Die Leistungen der Kirche für die soziale Frage behandelt GUHLHORN, Die christliche Liebesthätigkeit (3 Bde. 1884 f.).

3. Die Geschichte der Philosophie steht in ständiger Wechselwirkung mit der Entwicklung der christlichen Religion als einer die Überzeugung bildenden Macht. Es giebt keine Philosophie, welche nicht auf eine Weltanschauung abzielte. Sie will den Menschen sich selbst in und mit dem Weltzusammenhange verstehen lehren, indem sie eine Antwort auf die Doppelfrage sucht: „Mensch, was bist du und was ist das All?“ (EERDMANN.) Ihre praktischen Ziele treffen daher mit denen der Religion zusammen. Es ist kein Zufall, wenn einerseits Paulus in Christo sich rühmt, dass dem Tode sein Stachel genommen sei (I Kor. 15 55), andererseits die Philosophie Aristipps auf ganz entgegengesetzten Wegen die Todesfurcht aufheben zu können beansprucht (Diog. Laert. II, 8 92), oder wenn die Apologeten des zweiten Jahrhunderts das Evangelium, für das sie eintreten, eine Philosophie nannten. Daher haben das Christentum und die Philosophie bald wie Bundesgenossen, bald wie feindliche Brüder um den Kampfpfeil gewetteifert, eine sichere Überzeugung für Leben und Sterben dem Menschen zu vermitteln. Formell hat die Philosophie gleichfalls einen tiefgehenden Einfluss auf die Ausprägung der christlichen Glaubensgedanken ausgeübt, und nicht nur dies, sie hat dabei vielfach neue Probleme in die Dogmenbildung geworfen. Die Terminologie, die Fragestellung, der systematische Aufbau der Theologie sind durch sie bedingt. Arius und Athanasius, Thomas von Aquino und Duns Scotus verlangen zu ihrem Verständniss die Einsicht in die philosophischen Fermente des Plato und Aristoteles und ihrer Schulen. Origenes kann nur in Verbindung mit dem Neuplatonismus und Stoizismus recht gewürdigt werden. Wer Matthias Flacius' Behauptung, dass die Sünde die Substanz der Menschen sei, nicht missdeuten will, muss wissen, was *substantia* in jener Zeit bedeutet. Es ist daher nicht zu viel behauptet, dass jeder Versuch, die christliche Religion nach ihrem inneren Zusammenhange darzustellen und zu begründen, bedingt ist durch den jeweiligen Stand der zeitgenössischen Philosophie. So lange die griechisch-römische Philosophie die führende Macht war, tritt dieser innere Zusammenhang in den trinitarischen, christologischen und anthropologischen Be-

wegungen der Kirche deutlich hervor. Im Mittelalter machte die Theologie grundsätzlich die Philosophie sich dienstbar, um thatsächlich von ihr sich leiten zu lassen. Seit der Reformation werden die Beziehungen verwickelter. Die Kultur bildenden und leitenden Völker vermehren sich, die Einflüsse verschiedenartiger philosophischer Systeme kreuzen sich. Aber das Grundverhältniss zwischen Philosophie und Theologie bleibt bestehen; wie Blutsverwandte sind beide aneinander gekettet, auch wenn sie sich fliehen oder bekämpfen.

Dieser Sachstand erklärt es, dass alle inneren Bewegungen der christlichen Religion nach ihrem Anlass, ihrer Tragweite und Bedeutung ohne Hilfe der Geschichte der Philosophie nicht verstanden werden können. Und die Eigentümlichkeit der unableitbaren Quellbegriffe des Christentums tritt nur schärfer heraus, wenn man sie in ihren Legirungen mit zeitgenössischen Philosophemen zu begreifen und diese Legirungen auf ihre Grundbestandteile zurückzuführen vermag. Am wichtigsten ist für den Theologen die Kenntniss der griechisch-römischen Philosophie, da diese auf die Anfänge und die klassische Periode der Lehrbildung eingewirkt hat.

Zur Litteratur. Über das Gesamtgebiet orientiren die Handbücher und Grundrisse der Geschichte der Philosophie von SCHWEGLER (¹² 1883 — klare Umrisszeichnungen), FÜBERWEG (⁷ von MHEINZE. 1886. 3 Bde — reiche Quellen- und Litteraturnachweise), JEERDMANN (³ 2 Bde. 1878, besonders das Mittelalter und die neueste Philosophie quellenmässig behandelnd), JBERGMANN (2 Bde. 1892 — Darstellung der Gedankenbewegungen, namentlich auch in der Zeit nach Kant), WWINDELBAND (1892). In ausführlicher Weise behandeln die Philosophiegeschichte noch BRUCKER, BUILE, TENNEMANN, HEINRRITTER in 12 Bänden (1829—53). Über das Verhältniss der Philosophie zum religiösen Glauben äussert sich wesentlich im Sinne Schleiermachers derselbe im ersten Buche seiner „christlichen Philosophie“ (§ 39 2). Die alte Philosophie behandelte CHBRANDIS, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie (3 Bde. 1835—60); Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche (2 Abteil. 1862 f.). EdZELLER, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt (¹ 3 Bde. 1844 f. ⁴ 5 Bde. 1877—88).

4. Die Geschichte des Unterrichts, insbesondere der Universitäten hat für die Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit durch tiefergehende Quellenforschung eine wachsende Wichtigkeit erhalten. Für die Kirche liefert der Unterricht die Mittel der Selbsterhaltung und das Band der Gemeinschaft mit den nachwachsenden Geschlechtern. Die alte Kirche eignete sich

die Unterrichtsmethoden der klassischen Zeit an. Die *ars rhetorica*, die Origenes, Chrysostomus, Gregor von Nazianz, Tertullian, Augustin und Hieronymus mit Virtuosität beherrschten, hat die Formen der neuen christlichen Litteratur mannigfach bestimmt. Im Mittelalter war die Kirche Pflegerin der Wissenschaft und Schule. Erst seit dem 12. Jahrhundert erheben sich neben den Kloster-, Dom- und Stiftsschulen auch Stadtschulen in den allmählich aufblühenden bürgerlichen Gemeinwesen. Es ist ein interessanter Prozess, in welchem dann, zum Teil im Gegensatz zur Kirche, zum Teil in Hilfeleistung beim Kampf gegen die neu sich regenden Geister, die Hochschulen in Italien, Frankreich, Deutschland, England sich bilden, die ersten selbständigen wissenschaftlichen Körperschaften, welche dem Kampf des Staates und der Kirche eine vertiefte Bedeutung verleihen; wie ferner in der Zeit des Humanismus und der Reformation geniale Schulmänner dem Unterricht neuen Inhalt geben und der Staat nicht nur das Studium auf der Hochschule als seine Lebensfrage sich zueignet, sondern auch Schritt vor Schritt den Volksschulunterricht in seinen Machtbereich zieht und bald mit, bald ohne Hilfe der Kirche ausgestaltet. Da die Lebensinteressen des Staates und der Kirche durch den Unterricht gleicherweise genährt werden, bedingen sich die Geschichte des Unterrichts und die Kirchengeschichte in jeder Periode wechselseitig. Sturm, Comenius, Franke, Basedow, Pestalozzi sind ohne Erkenntniss ihres Verhältnisses zu Christentum und Kirche ebenso wenig zu verstehen, wie das innere Leben der Kirche ohne Erkenntniss ihrer Rückwirkungen durch die Schule auf die Religion voll gewürdigt werden kann.

Zur Litteratur: KYRAUMER, Geschichte der Pädagogik (4 Bde. 1877 f.), KSCHEIDT, Geschichte der Pädagogik, dargestellt in weltgeschichtlicher Entwicklung und im organischen Zusammenhang mit dem Kulturleben des Volkes (4 v. W. LANGE, 3 Bde. 1878 f.).

5. Als weitere Hilfswissenschaften kommen in Betracht die allgemeine Religionsgeschichte, wobei insbesondere die Konkurrenzreligionen des Christentums, wie der Islam, der Buddhismus, in's Auge zu fassen sind (zur Litteratur vgl. § 27. 59 4), die Chronologie, welche zur Feststellung der Ären und zur Übertragung der Zeitdaten aus der Rechnung einer Ära in die der andern die Anhaltspunkte giebt (zur Litteratur vgl. § 26. 27; eine Übersicht der verschiedenen für die Kirchengeschichte wichtigen

Ären giebt HMÖLLER, Lehrbuch der Kirchengeschichte I, 17), die Altertumskunde (PAULY-WISSOWA, Realencyklopädie des klassischen Altertums ²seit 1892. JMÜLLER, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft in systematischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf Geschichte und Methodik der einzelnen Disziplinen — seit 1886, bisher 9 Bde.). Für die Geschichte der christlichen Sitte ist die allgemeine Litteraturgeschichte und sogenannte Kulturgeschichte, eine noch in der Abklärung begriffene Disziplin, heranzuziehen (WDRUMANN, Grundriss der Kulturgeschichte 1847), für die Weltstellung des Christentums und der Kirche überhaupt die Weltgeschichte, welche durch LVRANKES letztes grosses Werk eine kräftige Förderung erhalten hat.

Anmerkung. Die Realien für die Quellenkunde und die Hilfswissenschaften finden sich in den allgemeinen encyklopädischen Werken nach lexikalischer Methode gesammelt. Die umfassendsten Werke dieser Art sind die noch nicht vollendete Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von ERSCH und GRUBER (seit 1818 in drei Sektionen. Bisher 157 Bde.), die ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, A dictionary of arts, sciences and general literature (⁹ seit 1875). Für die katholische Theologie: WETZER und WELTE, Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften (12 Bde. seit 1846), HHURTER, Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, theologos exhibens qui inde a concilio Tridentino floruerunt, aetate, natione, disciplinis distinctos² (Bd. 1. 1892), FHREUSCH, Geschichte des Index der verbotenen Bücher (2 Bde. 1883. 85), ein Werk, das zugleich für das Verständniss der Politik und des inneren Lebens des Katholizismus wichtig ist. Für die protestantische Theologie: HERZOG, Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (¹ 1854 f. 22 Bde., ² 1877 f. von PLITT und HAUCK. 18 Bde.). Auf Grund dieses Werks PHSCHAFF und SMJACKSON, Religious encyclopaedia or dictionary of biblical, histor., doctrinal and pract. theology. With supplement: encyclopaedia of living divines and christian workers (1882—87. 4 Bde.). In kürzester Form orientirt das Lexikon für Theologie und Kirchenwesen von HOLTZMANN und ZÖPFFEL (² 1891), am vielseitigsten PERTHES' Handlexikon für evangelische Theologen (3 Bde. 1890. 91). Sehr gründlich sind die betreffenden Nachweise in WSMITH, Dictionary

of Christian biography, literature, sects and doctrines (seit 1877). Das wichtigste Material zur Quellenkunde und Litteratur der Kirchengeschichte findet sich in sachgemässer Ordnung in HMÖLLER's Lehrbuch der Kirchengeschichte I, 17 f.

III. Die Darstellung des kirchengeschichtlichen Gesamtverlaufs und seiner wichtigsten Abzweigungen.

A.

§ 44. Die Gesamtdarstellung.

Die Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte hat ein Bild von der Entwicklung des Lebens und der Lehre in der christlichen Kirche zu geben, wobei die Wechselbeziehungen und die relative Unabhängigkeit der Entwicklungsreihen hervortreten. Ihre höchste Aufgabe ist die authentische Wiedergabe des ursprünglichen thatsächlichen Verlaufs. Die Lösung dieser Aufgabe ist gebunden an die Beschaffenheit der Stoffe, die Gesichtspunkte des Darstellers und die Methode der Darstellung. Vgl. § 37 2. 38 3.

1. Jede Darstellung erscheint als Kunstleistung; denn sie giebt auf Grund geistigen Durchdringens und Verarbeitens eine Wiederherstellung des originalen Sachverhalts, insoweit diese erreichbar ist. Die Voraussetzung dafür ist, dass die Masse des Stoffs nach ihren inneren und äusseren Verhältnissen sich gliedert und die epochemachenden Ereignisse, sowie ihre geschichtlichen Bedingungen hervortreten. Die Stoffe der Kirchengeschichte entsprechen dieser Voraussetzung. Sie gliedern sich in drei Perioden (§ 38). Die bewegenden Kräfte der ersten liegen in dem Prozess, in welchem das Christentum vom Judentume sich löst und im römischen Weltreich sich Raum schafft, sich klärt und abgrenzt und in einem fast dreihundertjährigen Kampfe mit den geistigen und sozialen Mächten Roms sich eine Organisation anbildet, die es zugleich zu einer politischen Grossmacht innerhalb des Weltreichs machte. So ward das Christentum Staatsreligion. Es liess dem Staat seine religiösen Kräfte und wurde durch die Kulturmächte des Staats, den Kultus, die Philosophie, die Verfassung in erweitertem Umfange beeinflusst. In Rom nahm unter der Leitung mächtiger Kirchenfürsten die religiös-politische Organisation die festesten Formen an. Die Staatskirche wird zum Kirchenstaat, der römische Papst wird ein selbständiger

Herrscher und beginnt die nordischen Völker unter die geistige und politische Botmässigkeit der Kirche als einer Kulturträgerin zu bringen. In der Kirche des Mittelalters liegt der Nerv der Entwicklung in den Kämpfen des Papsttums mit dem „römischen“ Kaisertum, in dem allmählichen Aufkommen der Städte und eines selbständigen Bürgerstandes und in der Loslösung der römisch-katholischen Kirche von der byzantinischen Staatskirche. Die Kirchenlehre wird Rechtsnorm, der Kultus wird hieratisch, die Bussdisziplin tritt in den Mittelpunkt. Der Papst als Statthalter Gottes kann über seinen politischen Aufgaben der Verweltlichung der Kirche keinen Damm entgegensetzen, trotz ernster Reformationsversuche, die von ihm ausgehen oder selbständig in der Ausbildung des Mönchtums sich geltend machen. Das Schisma des Papsttums und die Reformationskonzilien, der bedeutsam hervortretende Gegensatz des Romanischen und Germanischen zeigen den inneren Verfall der Kirche in akutem Stadium, nachdem die Kreuzzüge ihre Herrschaft über die Völker, die Scholastik ihre geistigen Kräfte, die Mystik ihre religiöse Innigkeit machtvoll offenbart hatten. Durch die Erhebung der Tradition zur Ausschlag gebenden Autorität und das Postulat göttlichen Ansehens für ihre Verfassung hatte die Kirche die wahren Quellen ihrer Kraft im Evangelium verschüttet. Daher entstand, als das eroberte Konstantinopel die Schätze der griechischen Bildung dem Westen zubrachte, der Humanismus, der in Rom und den romanischen Ländern ein neues Heidentum innerhalb der katholischen Kirche zu legitimem Bestande brachte, während er in Deutschland eine tiefe religiöse Bewegung hervorrufen half. Er leitet die neue Zeit ein, deren religiöse Kräfte in Deutschland durch die Reformation gesichert wurden. Deutsche Frömmigkeit schuf die Krystallisationspunkte für die Neubelebung des Christentums, die aus den Quellen schöpfte. Das Interesse an der Lehre drängte das Interesse an der Verfassung zur Seite. Die religiöse Bewegung ergriff auch die katholische Kirche. Aber das Konzil von Trient setzte der Zurückeroberung der christlichen Freiheit im Namen der Tradition einen Damm entgegen. Damit war innerhalb der Christenheit des Westens eine Glaubensspaltung eröffnet, welche die weitere Entwicklung beherrscht. Die Konstituierung der evangelischen Kirchengemeinschaften, die jesuitische „Gegenreformation“, die furchtbaren Wunden, welche der dreissigjährige Krieg Deutschland schlug, die Erhaltung und

rechtliche Anerkennung des *corpus evangelicorum* geben die Grundlagen für die inneren Entwicklungen, welche bis in die Gegenwart hineinreichen. Die katholische Kirche hat sich an die absolute Autorität des Lehramts ausgeliefert, nachdem der Jesuitismus die Erklärung der Infallibilität durchsetzte. Politisch bleibt sie immerdar bereit, der Macht gegenüber neue Verkehrsweisen zu vereinbaren. Die Kirche des Ostens schliesst sich als die orthodoxe ab. Die evangelische sucht die Formen zu geschlossener Lebensbethätigung in Erhaltung der religiösen Grundlage der Gesellschaft und in der Heiligung des Lebensberufs der christlichen Persönlichkeit. Ihre Zukunft ist an die Zukunft der germanischen Nationen in Europa und in Amerika gebunden.

Die Skizze soll andeutend den unübersehbaren Reichtum von Überlieferungsstoff und von Beziehungen vergegenwärtigen, welchen die Gesamtdarstellung zu verarbeiten hat. Diese versucht die religiösen, sittlichen, geistigen Kräfte der Kirchen, das Kultische und Ästhetische, das Politische und Soziale, die Erscheinungsgebiete des kirchlichen Lebens, die Erscheinungsformen, wie die gottesdienstlichen Verbände, die theologischen Schulen, die tonangebenden Persönlichkeiten, die Sekten nach ihrer Bedeutung und ihren Wirkungen für jede Periode als eine Einheit (*omnia pariter*) aufzufassen. Denn nicht eine Chronik will sie geben, welche die *res gestae* aneinanderreihet, wie der Flösser die gefällten Stämme des Waldes, die der Strom ihm zutreibt, zu einer Holztrift verbindet. Der echte Historiker ist ein Geschichtsdenkler, er hat „das Geheimniss der Palingenesie in seiner Hand“ (Hamann).

2. Welche Bürgschaften giebt die historische Methodik (§ 52—55) für eine objektive Auffassung des Gesamtverlaufs? Jede Verknüpfung objektiv gegebener Verhältnisse ist subjektiv bedingt. Auch für die Gesamtdarstellung sind die Gesichtspunkte massgebend, nach welchen die Stoffe ausgewählt und nach ihrer Bedeutung für das Ganze in jedem Falle gewertet werden. Der Kirchenhistoriker steht als Theologe unter dem Einflusse seiner Konfession. Er sieht die gleichen Thatfachen in besonderer Beleuchtung. Daher hat JJANSSEN in seiner „Geschichte des deutschen Volks seit dem Ausgange des Mittelalters“ trotz allen Anstrebens objektiver Auffassung die Quellen so benutzt, wie die Gnostiker die NTlichen Schriften. Er giebt ein Mosaikbild, in welchem er die Steine, die meistens evangelische

Forscher zugerichtet haben, neu zusammensetzt. Was in LVRANKE's Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation (1839. 1874. 6 Bde.) als ein geistiger Siegeslauf sich darstellt, verwandelt sich bei Janssens Gruppierung, die Licht und Schatten anders verteilt, in das Bild eines zerstörenden, auflösenden Krankheitsprozesses. Ähnlich verwandelt sich bei HGRÄTZ (Geschichte der Juden. Bd. 3. 1863) das Werden des Christentums in einen Abfall vom Judentum, der das Bild einer widerwärtigen Ausartung zurücklässt. So ist es zutreffend, wenn Droysen die Formung der Gesamtauffassung nicht auf den Unterschied der Sachen, sondern auf die Motive des Forschers zurückführt. Für eine wissenschaftliche Verständigung ist nicht die Auffassung des Gesamtverlaufs, sondern das was dahinterliegt, die historische Kritik und die Quellenkunde, der Boden (vgl. § 5 1. 2).

Die Erkenntniss dieser Sachlage fordert unablässige Arbeit für die Objektivirung der Auffassung. Wo es sich um vorwiegend geistige Prozesse handelt, sind die Quellideen aus der zeitgeschichtlichen Bedingtheit auszulösen und ihre Umformungen und Wertveränderungen im weiteren Verlauf festzustellen. Die Wertung der Ideen verändert sich von Generation zu Generation. Wird demgemäss ihre Fassung in Begriffe nicht aus den Motiven der Ursprungszeit, sondern vom Standpunkte der Gegenwart beurteilt, so ergibt sich ein schiefes Bild. Wie verschieden sind die Vorstellungen, welche an die Kategorien Lohn und Gnade, Sünde und Rechtfertigung im Laufe der inneren Entwicklung der Kirche sich angesetzt haben; welch' entgegengesetzte Lebensideale sind als allein massgebend hingestellt! Einen gleichen Wechsel der Auffassung erfährt jede bahnbrechende Leistung und jede richtung gebende Persönlichkeit. Ihre Wertung ist je nach dem Standpunkte des Forschers verschieden. Gregor VII. oder Luther, Thomas von Aquino oder Melanchthon, die Reformation, der Humanismus geben dafür Belege. Richtung gebende Männer sind durch die Kraft, mit der ihr Wille seine Zwecke durchsetzte, auf ihre Höhe gekommen. Auch beim Forscher ist es im letzten Grunde ein Willensakt, durch den er ihre Bedeutung und Fruchtbarkeit bestimmt. Das Gleiche gilt von den Abschätzungen epochemachender Ereignisse. Über diesen Sachverhalt muss der Forscher sich klar sein, wenn er auf eine reine Wiederherstellung der ursprünglichen Thatfachen sich richtet. Objektiv können Personen und Sachen nicht verstanden

werden, ohne dass die geschichtlich bedingten und beengten Motive, von denen sie beeinflusst sind, quellenmässig erkannt werden. Das Einzelne ist durch das Ganze, das Ganze durch das Einzelne ins Licht zu setzen. Der Forscher wird deshalb die Bedeutung der kleinsten zeitlichen Einheit eines historischen Verlaufs, nämlich der Generation, mit Rücksicht auf ihren zusammengesetzten Inhalt zu bestimmen haben, um das Zusammenwirken der verschiedenen die Thatsachen formenden Kräfte in ein Bild mit objektiv richtiger Perspektive umzusetzen. Ist das Leben der Generation, die eine Epoche einleitet, erfasst, so gewinnt die Darstellung der Geschichtsperiode, in welcher dieses Leben sich auswirkt, festere Umrisse und Leitpunkte. Die Erkenntniss des Inhalts des kleinsten Zeitabschnittes und die Zusammenfassung einer Periode kontrolliren sich gegenseitig. Dasselbe Verfahren fördert die sachgemässe Darstellung des Gesamtverlaufs rücksichtlich des Raums. Die Geschichte einer Kirchenprovinz, wie etwa die der afrikanischen oder syrischen Kirche, zur möglichst reichen und individualisirten Anschauung gebracht, ergiebt die zuverlässigen Analogien für die Kontrolle des Lebens der Grosskirche, welcher die Provinz angehört, indem sie die individuellen Abweichungen in Sitte, Kultus und Lehre, aber auch die anziehenden und abstossenden Kräfte der Gemeinschaft und den gemeinsamen Boden gleicherweise kennen lehrt. Überhaupt bleibt die monographische Isolirung von Begebenheiten, Zuständen und Charakteren und die klare Scheidung der verschiedenen Kräfte und Wirkungen, welche die Entwicklung bedingen, der Prüfstein für die Zuverlässigkeit des Gesamtbildes und für die Freiheit von unsachlichem Konfessionalismus.

Wie also steht die Aufgabe? Die Methode der Gesamtdarstellung ist von den Gesichtspunkten des Forschers abhängig. Sie wird eine reine, objektive Auffassung des Thatbestandes am erfolgreichsten durchsetzen, wenn sie in dem Sinne pragmatisch ist, in welchem Polybios diesen Begriff formte und verstand. Ausführlich beschreibt er (I 2—5) seine Methode als *τὸν τῆς πραγματικῆς ἱστορίας τρόπον*. Er erkennt, dass die Beziehungen der Völker zu Rom die frühere Vereinzelung des Staatenlebens aufgehoben haben. Die Geschichte sei etwas Organisches geworden (*ὁλοῦναι σωματοειδῆ συμβαίνει γίνεσθαι τὴν ἱστορίαν*). Gliedmässig verbunden, auf ein Ziel gerichtet verliefen die Ereignisse. Daher sei es möglich, der providentiellen Weltregierung (*ὁ χει-*

οἰσμός τῆς τύχης) nachzugehen, indem der Historiker die Weltgeschichte unter eine Überschau (ὑπὸ μίαν σύνοψιν) bringt. Erfasst der Kirchenhistoriker in diesem Sinne seine Aufgabe, so ist seiner Darstellung der Schwerpunkt im Objektiven gesichert. Im Einzelnen wird er, je nach der Beschaffenheit der Quellen, entweder mehr untersuchend zu verfahren haben oder mehr erzählend; untersuchend, wenn aus fragmentarischen Stoffen das Gesamtbild zu geben ist, wie bei der Geschichte der Provinzialkirchen, der Lehre, des Kultus; erzählend, wenn ihm über bestimmte Zeitabschnitte oder Personen nicht nur unmittelbare Quellen, sondern auch zeitgenössische Überlieferungen vorliegen, in denen der Charakter und der Gesamtverlauf sich widerspiegeln.

Zur Litteratur. Über den jetzigen Stand der Gesamtdarstellung orientiren von katholischer Seite FFKRAUS, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende (3 Bde. ² 1882), auf evangelischer Seite KHASE, Lehrbuch der Kirchengeschichte (¹ 1886). JHKURTZ, Lehrbuch der Kirchengeschichte (2 Bde. ¹² 1893). WMÖLLER, Lehrbuch der Kirchengeschichte (2 Bde. 1889 und 1891). KMÜLLER, Kirchengeschichte (I 1892). In knappster Fassung und glücklichem Wurf giebt die Grundzüge der Entwicklung RSOHM, Kirchengeschichte im Grundriss (⁶ 1891) RSELL, Aus der Geschichte des Christentums. Sechs Vorlesungen (1888). Eine gute Übersicht verschafft HWEINGARTEN, Zeittafeln und Überblicke zur Kirchengeschichte (³ 1888. ⁴ von Deutsch 1891). Die Monographien und Lebensbeschreibungen für die einzelnen Perioden verzeichnet WINER I, 778 f. Ergänzungsheft S. 122 f. HAGENBACH zu § 67.

B. Die darstellenden Spezialdisziplinen.

Da die Überschau über die Gesamtentwicklung nur durch eine methodische Auswahl der Stoffe zu erreichen ist, haben die wichtigsten Bestandteile der Kirchengeschichte eine besondere Bearbeitung gefunden, welche ihre Wurzeln in dem Ganzen hat und auf die Belebung des Ganzen zurückwirkt. Wie die Sternenhwelt des Himmels in Figuren willkürlich aber orientirend zusammengeordnet wird, so orientirt und klärt sich die Forschung durch Darstellung der einzelnen Bestandteile der Gesamtentwicklung. Eine spezielle Bearbeitung beanspruchen die Geschichte der Ausbreitung, der Verfassung, des Kultus, der Sitte, der Dogmen und der Bekenntnisse. Dem Wesen ihrer Stoffe angemessen verfolgen dieselben mehr die untersuchende, als die erzählende Methode.

§ 45. Die Missionsgeschichte.

Die Geschichte der Ausbreitung der Kirche behandelt den Prozess, in dem das Evangelium nach den unscheinbarsten Anfängen in Palästina sich in dem römischen Grossreich und von da aus in „allen Landen“ Gläubige erwarb und zu erwerben nicht aufhört. Sie hat die Verhältnisse darzustellen, auf welche das Evangelium wirkt, die Mittel der Mission, die Träger derselben und die widerstehenden Mächte. Die Statistik und die Geographie (§ 43 1), sowie die allgemeine Religionsgeschichte (§ 43 5) lehren die Bedingungen kennen, unter denen die Ausdehnungs- und Eroberungskraft des Christentums sich bethätigt.

Für die Gesamtauffassung des Christentums liegt das Hauptinteresse der Missionsgeschichte in dem Kampfe des Evangeliums mit der antiken Kultur und in der Art, wie die Völker des Nordens und Westens von Byzanz, Rom und Gallien aus christianisirt wurden. Es offenbart sich in diesen Vorgängen eine einzige Kraft religiöser Propaganda, die meist von idealen Gesichtspunkten getragen ist. Während der Kampf mit der antiken Kultur zu einem Zersetzungsprozess der alten Autoritäten führt, der auch auf literarischem Gebiete ausgefochten wird, treten bei der Bekehrung der von griechisch-römischer Weisheit und Religion nicht beeinflussten Völker eine Reihe heldenhafter, sich selbst verleugnender Männer hervor, welche neue Gebiete erobern. Sie sind kühne Pfadfinder, die ihr Leben in idealer Schwungkraft an eine grosse Aufgabe wenden, deren Schwierigkeiten sie nicht schrecken, weil sie Glauben an ihre Sendung haben. Auch das ist eine einzige Thatsache in der Religionsgeschichte, dass die innere Missionskraft des Christentums nicht erlischt. Bei dem Judentum war dies der Fall, obwohl es zur Zeit des erstehenden Evangeliums im römischen Weltreich geistig erobernd wirkte, ebenso bei dem Islam, der in fanatischem Glaubenseifer mit dem Schwerte die Welt dem Halbmonde erobern wollte. Im Gegenteil, sowohl in der katholischen wie in der evangelischen Kirche steigert der Missionstrieb sich mit den wachsenden Aufgaben. Die Christianisirung Amerikas ist durchgesetzt. Die Christianisirung Japans und Afrikas erscheint nicht mehr als unerreichbares Ziel. Die Überzeugungswahrheit des christlichen Glaubens triumphirt unter den verschiedenartigsten Verhältnissen, sie verklärt vorhandene Bildung und schafft auf unbeackertem Boden neue Kultur. Die einzelnen Konfessionen wetteifern in Missionsarbeit (§ 70).

Zur Litteratur. Zusammenfassende Werke schrieben CGBLUM-HARDT, Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte der Kirche Christi (2 T. in 5 Bdn. 1828 f.), HKALKAR, Geschichte der christlichen Mission (übersetzt von Michelsen. 2 Bde. 1879 f.), HENRION, Geschichte der katholischen Mission (3 Pde. übersetzt von Wittmann und Hahn 1845 f.). Über den Eroberungszug des Christentums im Altertum orientirt TZSCHIRNER, Fall des Heidentums (herausgegeben von Niedner, 1. Bd. 1829), UHLHORN, Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum (⁵1891), VSCHULTZE, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums (2 Bde. 1887. 91), KJNEUMANN, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian (Bd. 1. 1890). Vgl. § 27. Für die Missionsarbeit der alten Kirche ausserhalb des antiken Kulturbereichs bieten die Biographien von Columban, Gallus, Bonifatius, Ansgar, Otto von Bamberg u. a. die Stoffe dar. Unter den Antrieben der Reformation belebte sich auch in der katholischen Kirche der Missionstrieb von Neuem; namentlich der Jesuitenorden gab ihm in seinen Anfängen kräftige Folge (vgl. WHOFFMANN, Franz Xavier, ein weltgeschichtliches Missionsbild 1869). Über die Leistungen der evangelischen Mission und über die Kämpfe gegen römisch-katholische Verdächtigungen berichtet GWARNECK, Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart 1882 (RE.² Bd. X) und: Protestantische Beleuchtung der römischen Angriffe auf die evangelische Heidenmission (1884). Weitere Litteraturangaben in § 70.

§ 46. Die Verfassungsgeschichte.

Die Geschichte der Kirchenverfassung stellt die Entwicklung der Formen und Grundsätze dar, durch welche die kirchlichen Gemeinschaften ihren Bestand und ihre Lebensbethätigungen gesichert haben. Das geschichtliche Verständniss der verschiedenen Grade der Geltung, welche die einzelnen Kirchenkörper der Verfassung beimessen, eröffnet den Einblick in die Triebkräfte ihres inneren Lebens. Die katholischen Kirchen scheiden nicht Kirchenamt und Kirchengewalt, sondern sehen beides in dem Priestertum verkörpert. Die evangelischen Kirchen besitzen und erarbeiten Verfassungsformen, in welchen das allgemeine Priestertum der Gläubigen den hierarchisch und hieratisch aufgefassten Unterschied zwischen Priestern und Laien aufhebt und die Funktionen des Kirchenregiments nicht an einen Priesterstand bindet (vgl. § 69).

1. Der Gegensatz zwischen dem hierarchischen und dem genossenschaftlichen Charakter der Kirchenverfassung ist ein grundsätzlicher. Die hierarchische Auffassung behandelt die Verfassung als unmittelbaren Ausdruck der göttlichen Autorität; so die griechisch- und römisch-katholische Kirche; Ansätze dazu hat

auch die anglikanische Staatskirche. Danach enthält die Kirchenverfassung göttliches Recht, sie ist ein Stück des Glaubensbekenntnisses der Kirche. Die genossenschaftliche Auffassung erkennt in den Verfassungsformen ein Erzeugniss der gemeinschaftlichen Lebensbedürfnisse und der Sitte. Diese Formen sind nicht mit der Staatsverfassung gleichzusetzen, welche auf Grund der nationalen und wirtschaftlichen Bedingungen das geltende Verwaltungsrecht für das bestehende Staatsleben kodifiziert, sondern bringen die innerhalb der bestimmten Glaubensgenossenschaft anerkannten Grundsätze einer geordneten Verwaltung und Behütung des gemeinsamen religiös-sittlichen Gutes, ihres Glaubenslebens und ihrer Liebesbethätigung zur Geltung. Daher ist die Verfassung die autoritativ festgelegte kirchliche Sitte und Ordnung, die je nach den Forderungen des kirchlichen Lebens sich verändern kann. Die Elastizität dieser Festlegungen lässt sich besonders auf dem Gebiete der Kirchenzucht kontrolliren, welche die Mittel sucht, den sittlichen Charakter der Glaubensgemeinschaft rein zu erhalten. Hier zeigt sich auch, wie enge die Verfassungsbestimmungen mit der kirchlichen Sitte zusammenhängen, und wie das Gebiet der Verfassung ein weiteres ist, als das des Kirchenrechts.

2. Die Geschichte der Kirchenverfassung hat aus den Urkunden die Thatsachen festzustellen und ihre Beziehungen zu erforschen. Der Wendepunkt für die Verfassung der alten Kirche ist die Entstehung des monarchischen Episkopats, der sich aus den freien Formen des urchristlichen Gemeindelebens herausbildete, und die Zentralisirung der kirchlichen Exekutive in dem römischen Bischof. Für die hierarchischen Verfassungsformen des Mittelalters, die ein Gegenbild zu der Organisation des römischen Grossreichs darbieten, ist die Geschichte des Papsttums und des Cäsaropapismus des Ostreichs massgebend. In den Reformationskirchen erhält die Verfassung je nach dem Verhältnisse zur Staatsgewalt und der Bestimmung der Beziehungen des geistlichen und des Laienstandes innerhalb der Kirche einen verschiedenen Charakter. Der ursprüngliche Idealismus Luthers (Grund und Ursache aus der Schrift, dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. 1523), welcher auch die Homberger Kirchenordnung von 1526 durchleuchtet, vermochte sich nicht durchzusetzen. In der lutherischen Kirche überwiegt die Tendenz auf Anlehnung an die Obrigkeit, also auf

Landeskirchentum, das durch staatlich eingesetzte Behörden (Konsistorien) funktionirt. In der reformirten Kirche regt sich das Streben nach selbständiger Organisation, das in verschiedenen Formen in der Schweiz und dann in Schottland sich auswirkt und der Kirchenzucht feste Regeln giebt (Presbyterialverfassung). Die neueste Zeit hat die kirchlichen Verfassungsbestrebungen durch eine Ordnung der Verwaltung und des Gemeindelebens im Zusammenwirken von den gemeindlich gewählten Synoden und dem landesherrlichen Kirchenregiment in den evangelischen Körperschaften Deutschlands zu einem relativen Abschlusse gebracht.

Zur Litteratur. Zu den Grundlegungen der Kirchenverfassung vgl. RROTHE, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung (1837). HATCH-HARNACK, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Acht Vorlesungen mit Exkursen (1883. Vgl. § 42 Anm.): Die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im früheren Mittelalter (1888). Für die Verfassungsgeschichte des Mittelalters bieten die Geschichte der Päpste und der Konzilien, auch die Reichstagsakten, die sich auf die Kirche beziehen, das Material. Vgl. RANKE, Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16. und 17. Jahrhundert (3 Bde. 1834). PASTOR, Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius II (2 Bde. 1886). Zusammenfassend, aber ohne Tiefe WATTENBACH, Geschichte des römischen Papsttums (1876). — MANSI, Conciliorum nova et amplissima collectio (bis 1590. 31 Bde). HEFELE, Konziliengeschichte² (8 Bde., der letzte von Hergenröther 1873 f.). Für das die jetzigen Verhältnisse der römisch-katholischen Kirche bestimmende Konzil von Trient bleibt die klassische Quelle des grossen venetianischen Theologen PAOLO SARPI *Istoria de concilio Tridentino*, (deutsch von Winterer, 2 Bde. 1839 f., vgl. MÜNCH, P. Sarpi und sein Kampf mit dem Kurialismus. 1839). Die Protokolle des Konzils veröffentlichte THEINER (2 Bde. 1874). Die Reichstagsakten sind namentlich durch LRANKES Forschungen nach ihrer Wichtigkeit für die Verfassungsgeschichte gewürdigt worden. Ihre Verarbeitung ist in Angriff genommen. Vgl. z. B. FRIEDENSBURG, Der Reichstag zu Speier 1526 im Zusammenhang der politischen und kirchlichen Entwicklung Deutschlands (1887). — Über die evangelischen Kirchenverfassungen orientirt LRICHTER, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung. Über den zeitigen Stand sind die gedruckten Synodalverhandlungen zu vergleichen. Weiteres zu § 69.

§ 47. Die Kultusgeschichte.

Die Geschichte des Kultus behandelt die Formen und Arten der „öffentlichen Mitteilungsweise der religiösen Lebensmomente“ nach ihrer Entwicklung. Der Kultus umfasst das ganze Gebiet der öffentlichen, von der Religionsgemeinschaft ausgeübten Gottesverehrung. Nach Massgabe des Konfessionsstandes wird seine Verbindung mit dem kirchlichen Gesamtleben und seine

Autorität bestimmt. Seine Formen werden erzeugt durch das Kunstverständniss und die Sitte, überhaupt durch den Kulturstand der Gemeinschaft (§ 65).

1. Kultus (*θρησκεία, λατρεία*) ist bereits bei Cicero (Tusc. I 26) Ausdruck für religiöse Verehrung und Anbetung. Die Patriistik übernimmt das Wort (Lactant. inst. 4 3. 5 19. Augustin. de divin. daem. 3 init.: *cultus religionis*). Jeder Kultus ist ein öffentlicher Akt, der sich von der Privatandacht unterscheidet. Sein Zweck ist Mitteilung der gemeinsamen Glaubenselemente durch Wort und symbolische Handlungen. Er vollzieht sich im Geben und Empfangen, das an bestimmte, künstlerisch ausgebildete Formen gebunden ist. Vorausgesetzt ist ihre Deutlichkeit und Verständlichkeit, welche die Teilnahme des Einzelnen an dem kultischen Leben sichert. Der Kultus erhält daher von der Religion den Inhalt und von der Kunst, welche ihm die Darstellungsmittel gewährt, die Form. Er ist gewissermassen die Physiognomie der Religion, deren Wesen sich in der Ausgestaltung und Ausstattung der heiligen Räume, in der Anordnung der festlichen Zeiten, in Bild, Gewand und Handlung ausprägt.

2. Die Bürgschaft dafür, dass der Kultus die Darstellung des religiösen Gemeinguts ist, giebt sein innerer Zusammenhang mit der Sitte. Zu ihr verhält sich der Kultus, wie die Kunst zum gesamten Kulturleben. Dieses giebt die Stimmung und die Interessen, jene die Darstellung, welche, alles dies ausdrückend, es rückwirkend steigert und belebt. Es ist daher zu eng, den Kultus als die äussere Erscheinung der Lehre gegenüber der Welt zu bestimmen (Harless). Abgesehen von dem Glaubensleben wirken eine Reihe anderer Umstände auf seine Formen und seine Ansprüche: die Machtverhältnisse und der Reichtum der Kultgenossenschaft, auch fremdartige Vorbilder, die bei Erlahmung des inneren Lebens sich mächtiger erweisen als die originalen Glaubensgedanken. Alle diese Faktoren nach ihrer Bedeutung zu erkennen, ist Aufgabe der Geschichte des Kultus. Sie hat darzustellen, worin die eigentümlichen Kultelemente der einzelnen Kirchenkörper bestehen und wie sich ihr Bestand erklärt. Die wichtigsten Anhaltspunkte für die sachliche Schätzung der Verschiedenheit giebt allerdings die Erkenntniss der Glaubensgrundsätze. Der Mittelpunkt des katholischen Kultus ist das Sakrament, insbesondere das Messopfer, durch das der Priester, die durch seine Weihung in den Leib Christi verwandelte Hostie Gott darbringend, Gott

versöhnt. Die Verwandlungslehre, nach welcher das Messopfer in schöpferischer Kraft von dem Priester für Gott zugerichtet wird, kann in dem Priester den Anspruch erwecken, der unerlässliche Mittler zwischen Gott und der Gemeinde zu sein. Die Aufgabe, die Darbringung des Opfers würdig zu gestalten, stellte für die liturgischen Gesänge, die Priestergewänder, die Bewegungen, den Aufbau des Altars, die Anordnung der kirchlichen Gebäude bestimmte Anforderungen. In wie weit ethnische Vorbilder auf die Ausgestaltung einwirkten, ist im einzelnen Falle zu ermitteln. Sie sind jedenfalls vorhanden, denn auch in den heidnischen Religionen ist das Opfer der Mittelpunkt. Die Bedeutung aber, welche das Priestertum durch die Ausrüstung mit der Kraft, übernatürliche Gaben zu vermitteln, für den Kultus erhielt, bestimmte die weiteren Ordnungen der Bussdisziplin, des Gelübdewesens, der Exorcismen. In den Reformationskirchen sind die Lebensbethätigungen des Kultus das Gebet, der Gesang und die Predigt. Um die Verkündigung des Wortes gruppieren sich die heiligen Handlungen, die Liturgie, die Gesänge, die Verwaltung der Sakramente. Da die Gemeinde demnach nicht als eine Opfergemeinschaft am Kultus teil nimmt, sondern die Erbauung durch das Wort sie zusammenhält, steht ihr der Geistliche nicht als Opferpriester gegenüber, sondern er redet zu ihr als ihr Glied. Der veränderte Schwerpunkt des Kultus wirkt auf die Anordnung der kirchlichen Gebäude. Nicht der Altar, sondern die Kanzel, die Rücksicht nicht auf das Anschauen der heiligen Handlungen, sondern auf die Vernehmbarkeit der Predigt bedingt ihre Einrichtung. Je treuer aber der Kultus Ausdruck des christlichen Gemeindebewusstseins ist, desto weniger wird er als Suggestion übernatürlicher Kräfte sich absondern und desto kräftiger wird er auf die Fortbildung der Sitte zurückwirken.

3. Der Kultus entwickelt sich von durchaus freien Formen des Austausches der Erbauungsstoffe zu festem liturgischen Ausbau. Die apostolische Zeit hat als Einschlag für die freieste charismatische Bethätigung das ATliche Schriftwort. Ekstatische Kraftstücke werden zurückgedrängt (I Kor. 12—14). Justin bezeugt für den Gemeindegottesdienst der nachapostolischen Zeit als heilige Zeit den Sonntag, als Bestandteile der Erbauung Vorlesen von ATlichen und evangelischen Worten und Feier der Agapen. Die Anfänge der Liturgien reichen bis in diese Zeit zurück. Die Reichskirche übernimmt ethnische Kultformen und

legitimiert sie als christliche durch Berufung auf die Vorbilder des israelitischen Tempelkultus. Sie ist für die Folgezeit massgebend, bis dann die reformatorische Bewegung den protestantischen Kult nicht ohne Zueignung und Erhaltung fruchtbarer Elemente der Vergangenheit, auch nicht ohne Tasten und Schwanken, grundsätzlich an die Weisungen des N. T. bindet. Indem sie zwischen Ceremonie und zwischen Gehalt unterscheidet, gewährt sie der Ausbildung des Kultus freien, den jeweiligen kirchlichen Bedürfnissen angemessenen Raum.

Zur Litteratur. ALT, Der christliche Kultus (2 Bde. 21851. 60.). THARNACK, Theorie und Geschichte des Kultus (2 Bde. 1878). Das Quellenmaterial für die Liturgien giebt DANIEL, Codex liturgicus ecclesiae universalis in epitomen redactus (4 Bde. 1847). Für den jetzigen Stand sind die Agenden und Kirchenbücher der einzelnen Konfessionen zu vergleichen. Über die Archäologie und Kunstgeschichte als Hilfswissenschaft vgl. § 41.

§ 48. Die Sittengeschichte.

Die Geschichte der Sitte bearbeitet die Vorgänge und Entwicklungen, in welchem das *milieu*, die „öffentliche Meinung“ der christlichen Gesellschaft sich bildet. Da es sich dabei um Darstellung von Regungen und Thatsachen handelt, welche durch freies Handeln, und zwar vielfach unter unkontrollirbarer Bedingtheit zu Stande kommen, so muss sich die Forschung auf eine Sammlung von subjektiven Äusserungen und charakterisirenden Erscheinungen richten, aus denen sie ein Gesamtbild herzustellen versucht.

1. Der Ursprung der Sitte ist schwer bestimmbar, ihre Wandlungen vollziehen sich allmählich, aber unaufhaltsam, ihre Einwirkungen sind unabweisbar. „Sie macht ein künstliches Auge und pflanzt ein künstliches Ohr.“ Aber durch dieses Auge und dieses Ohr, dessen künstlerischer Urheber in der Regel anonym bleibt, sieht und hört die Gesellschaft, innerhalb deren die Sitte besteht. Bei der kirchlichen Sitte handelt es sich um die Formen und Weisen, welche die in der Kirche herrschenden christlichen Grundsätze im Leben bestimmend zur Geltung bringen, um das christliche Gepräge, welches das menschliche Handeln erhalten hat. Die kirchliche Sitte steht daher sowohl mit der Verfassung, als auch mit der Kunst in Wechselwirkung (vgl. § 46. 47 2). Ihre Stoffe werden von der Statistik und der Wirtschaftslehre aus anderen Gesichtspunkten behandelt (§ 43 1.2).

Die Art des religiösen Austausches, der Durchsetzung christlicher Zwecke, die Geschmacksrichtungen, wie sie z. B. in dem Gegensatze des guten Hirten in den Katakomben und des Weltenherrschers der byzantinischen Kunst, in dem Lapidarstil der Lutherlieder und den Liebesseufzern der pietistischen Gesänge sich offenbaren, empfangen von der Sitte ihre Antriebe. Aber das Gebiet der Sitte hat noch weitere Grenzen. Aus ihm nehmen die Ideale ihre Fassungen und Bethätigungsweisen, wie die Geschichte der Askese und der Mönchsorden zeigt; in ihm findet jede Einwirkung ihren Nährboden, welche das kirchliche Leben, sei es von aussen, sei es von innen her, empfängt. Die Schätzung der sittlichen Gemeinschaften, wie der Ehe, und der sozialen Pflichten und Beziehungen ist durch sie beeinflusst. Die Prinzipienlehre des sittlichen Handelns oder die Ethik hat sich daher in ihrer geschichtlichen Begründung und in ihrer systematischen Darstellung an der Sitte zu orientiren.

2. Die wichtigste Aufgabe der Sittengeschichte ist die Bestimmung der kirchlichen und der christlichen Lebensideale, wie sie in den verschiedenen Perioden sich herausgebildet haben. Dieselben kommen zur Erscheinung in den wechselnden Bestimmungen des Verhältnisses von Kirche und Welt. Die konträren Pole hierbei sind die asketische Weltflucht, welche die sittlichen Organismen durch eigenwillige Absonderung zersetzt, und die thatkräftige Organisation des Weltlebens, die den irdischen Beruf durch den Glauben erobert und verklärt; Selbstrettung durch Zurückziehen von der Welt, Weltbefreiung durch Beseelung mit den sittlichen Lebenskräften der Kirche. Die Erscheinungsformen dieses Grundgegensatzes sind in der Entwicklung des kirchlichen Lebens festzustellen. Die Beschaffenheit der Aufgabe legt eine monographische Behandlung nahe.

Zur Litteratur. Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte (von Weingarten. 2 Bde. 1875 f.). HvEIKEN, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung (1887). OZÖCKLER, Kritische Geschichte der Askese, ein Beitrag zur Geschichte christlicher Sitte und Kultur (1863). EFRIEDBERG, Aus deutschen Bussbüchern (1868). KvHAGEN, Deutschlands litterarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter (3 Bde. 1868). ATHOLUCK, Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts (2 Bde. 1853 f.). Das kirchliche Leben des 17. Jahrh. (1861). Lebenszeugen der lutherischen Kirche vor und während der Zeit des 30jährigen Krieges (1861). AWUTTKE, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart (1869). Eine in grossem Stile angelegte Stoffsammlung giebt CWWACHSMUTH, Europäische Sittengeschichte (5 Bde. 1831 f.). Anmutige Sittenschilderungen,

die häufig das religiöse und kirchliche Leben zum Vorwurf haben, enthält Band 3—5 von GREYTAGS Bildern aus der deutschen Vergangenheit.

§ 49. Die Dogmengeschichte.

Die Dogmengeschichte hat die Entwicklung des christlichen Gesamtbewusstseins, wie dasselbe in formulirten Lehrbestimmungen hervorgetreten und begründet ist, darzustellen. Sie untersucht die Antriebe zur Formulirung, die Einwirkungen und Gegensätze, unter denen sich der dogmenhistorische Prozess durchsetzte, die Beweismittel, welche bei der Formulirung benutzt wurden. Die einzelnen Stadien des dogmenhistorischen Prozesses stellt sie dar nicht in Isolirung einzelner Lehren, sondern mit Rücksicht darauf, dass es sich im Christentum um die Herausbildung einer in sich abgeschlossenen und begründeten Lebensanschauung handelt.

1. Das Christentum ist als Heilsbotschaft verkündigt worden. Von Anbeginn ist seine Verkündigung beseelt von dem Bestreben, einen gemeinsamen und möglichst genau bestimmten Ausdruck für die massgebende Heilswahrheit zu finden. Die Kirche hatte sich deshalb mit entgegengesetzten Abschätzungen der christlichen Weltanschauung auseinanderzusetzen, welche bereits im zweiten Jahrhundert ihr inneres Leben in Spannung erhielten und in immer neuen Formen für die weitere Lehorientirung wirksam wurden. Zur Bezeichnung des formulirten Wahrheitsgehaltes ist aus der Sprache der Philosophenschulen der Ausdruck *δόγμα* übernommen und seit dem vierten Jahrhundert technisch geworden.¹⁾ Die Wahlverwandschaft mit der Tendenz der antiken

1) *Δόγμα* ist seit Plato und Xenophon im Sinne eines autoritativen öffentlichen Beschlusses (*decretum*) gebraucht (vgl. Luc. 21, Act. 162). Die hellenistische Litteratur (Plutarch, Diog. Laert.) nennen die Schulsätze der Philosophen *δόγματα* (vgl. Eph. 215. Col. 214). Sextus Empirius stellt das *δογματικῶς φιλοσοφεῖν* dem skeptischen Empirismus gegenüber, es bezeichnet ihm ein durch Schulautorität gebundenes Philosophiren (vgl. Col. 220). In diesem Sinne versteht der kirchliche Sprachgebrauch unter Dogmen die theologisch begründeten und als rechtgläubig anerkannten kirchlichen Lehrsätze. Das Bewusstsein des Unterschiedes von Satz und Begründung macht sich in der Bestimmung geltend: *τὸ τοῦ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχειται βουλῆς τε καὶ γνώμης*. Ebenso unterscheidet Diog. Laert. für die Schulsätze der Philosophen: *αὐτὸ τοίνυν τὸ δογματίζειν ἐστὶ δόγμα τιθέναι, ὥς τὸ νομοθετεῖν νόμους τιθέναι. δόγμα δὲ ἐκατέρως καλεῖται τὸ τε δοξαζόμενον καὶ ἡ δόξα αὐτῇ· τούτων δὲ τὸ μὲν δοξαζόμενον πρότασις ἐστίν, ἡ δὲ δόξα ὑπόληψις* (III, I 51).

Philosophie auf eine sittlich religiöse Weltanschauung offenbart sich in dieser Entlehnung. Ebenso giebt der Ausdruck einen Aufschluss über die Art der Herausarbeitung des Dogmas. Dasselbe ist Produkt schulmässiger geistiger Arbeit, die bis zum Hervorbringen der Formel gemeinsamer Überzeugung sich abklärt. Die Theologenarbeit wird Dogma, wenn der gemeinsame Wahrheitsbesitz der Kirche dadurch einen den Anforderungen der Zeit gerecht werdenden normativen Ausdruck erhält. Für die Entstehung des Dogmas wirken daher zusammen das Bedürfniss nach einer genaueren Fassung der Heilsgewissheit, die zutreffende, jenem Bedürfnisse gerecht werdende Formulierung, die Anerkennung des kirchlichen Charakters dieser Formulierung. Nicht jede Formulierung wird Dogma, mag sie auch so glücklich sein, wie Luthers Bestimmung der christlichen Freiheit, oder Schleiermachers Bestimmung des Christentums als teleologischen Monotheismus, in welchem alles auf die durch Jesum von Nazareth vollzogene Erlösung bezogen sei; sie ist von der genialen Persönlichkeit, welche die Formel bildete, nicht losgelöst und in den kirchlichen Besitzstand übernommen. Erst dieses letzte Moment erhebt die Formel zum Dogma. Sie wird dadurch Ausdruck der „orthodoxen“ Lehre, d. h. sie bringt zum Bewusstsein, welche Fassung der christlichen Wahrheit dem derzeitigen Gesamtbewusstsein am besten entspricht. Soll nun die Entwicklung der Lehre im Dogma erkannt werden, so ist in erster Linie die innere Gesamtlage der Kirche zu bestimmen, aus welcher der Trieb zu abgeklärter und zu klärender Formulierung bestimmter Glaubensanschauungen entspringt, um die Tragweite der Geisteskämpfe und die Wahl der Mittel bei ihrem Verlauf zu verstehen. Werden die einzelnen Lehrbildungen isolirt, so geben sie eine historische Zugabe zur Dogmatik, aber keine Vorstellung von dem Prozesse, in welchem die Kirche in Abwehr von als fremdartig und deshalb als häretisch beurteilten Lehrfassungen und in Übernahme zeitgeschichtlich bedingter Stoffe um theologische Klarheit über ihren Heilsbesitz von Anbeginn gelungen hat.

Als Zeitabgrenzung der Dogmengeschichte galt die Gegenwart, da der Prozess der Dogmenbildung in immer neuen Ansätzen unter den veränderten Aufgaben des kirchlichen Lebens sich zur Geltung bringt. Dagegen hat A. Harnack die Aufgabe enger begrenzt. Massgebend ist ihm die Ermittlung des Werdens

einer christlichen Theologie seit dem dritten Jahrhundert, die für den Katholizismus Autorität geblieben und in dem Protestantismus zwar grundsätzlich überwunden, aber thatsächlich zum grossen Teile übernommen sei. Das dogmatische Christentum beurteilt er als „ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“. Die Entwicklung desselben habe ihr Ende erreicht, nachdem die griechische Kirche ihr Dogmensystem seit der Beendigung des Bilderstreits als vollendet ansah und die römisch-katholische Kirche ihr Dogma zu einer Rechtsordnung ausgebildet hat, die nicht sowohl bewussten Glauben, als vielmehr Gehorsam fordert. Die weiteren Abwandlungen der christlichen Glaubensgedanken, welche durch den Protestantismus veranlasst sind, bewegen sich daher auf einem neuen, von dem „griechischen Geiste“ nicht mehr bestimmten Boden. Diese Begrenzung der Aufgabe hat den Wert, die eigentümliche Stellung des Urchristentums, das in den kanonischen Schriften seine Quellen hat, scharf zur Geltung zu bringen; denn dieselben sind nicht ein Erzeugniss der griechisch-römischen Weltanschauung, sondern neben ihr als Inbegriff des klassischen Kerygma der christlichen Religion die Voraussetzung für die Dogmenbildung.¹⁾ Da aber andererseits die Lehrentwicklung seit der Reformation durch die griechisch-römische Dogmenbildung der alten Kirche bestimmt bleibt, und zwar auch dann, wenn sie die überkommenen Formulierungen ablehnt, kritisirt oder umprägt, so scheint es den That-sachen zu entsprechen, wenn Loofs die Grenze der dogmengeschichtlichen Darstellung weiter ausdehnt. Er will von ihr nur ausschliessen „die Zeiten, welche auf den einzelnen Kirchengebieten zu zweifellos erkennbaren dogmengeschichtlichen Re-

1) Deshalb ist die That-sache, dass um die Mitte des zweiten Jahrhunderts eine bestimmte Schriftengruppe der klassischen Periode des Urchristentums als kanonisch ausgesondert wurde, als das eigentlich epochemachende Ereigniss der Dogmengeschichte zu betrachten. Aber die kanonischen Schriften selbst sind nicht ein Produkt der Dogmenbildung. Die Geschichte des Kanons ist ebensowenig ein Bestandteil der Dogmengeschichte, als ein Bestandteil der Geschichte des Kultus, sondern eine selbständige Disziplin. Als Vorlesungsbücher bedingen die kanonischen Schriften den Kultus, als Lehrquellen die Dogmenbildung, eben weil sie die Voraussetzungen und den Einschlag für beide liefern. Insofern verhält sich die Geschichte des Kanons zur Dogmengeschichte und der Geschichte des Kultus analog wie jene zur Geschichte der Philosophie und diese zu den griechisch-römischen und den jüdischen Sakral-altertümern (§ 21).

sultaten noch nicht geführt haben“. In dieser Begrenzung bleibt die Dogmengeschichte gleichfalls vor der Gefahr bewahrt, in ein Loblied auf die theologische Richtung des Darstellers auszumünden. Sie ermittelt das Thatsächliche, indem sie aufweist, wie das innere Leben der Reformationskirchen nicht als ein Zersetzungsprozess des überlieferten Dogmenbestandes anzusehen ist, sondern auf einen Neubau der Lehrfassung abzielt, für den die wetterbeständigen Teile der Dogmenüberlieferung auf dem Grunde des Evangeliums verwandt werden.

2. Wie die biblische Theologie (§ 28. 30. 33) eine Frucht des historischen Triebes ist, so entsprang das Bedürfniss einer Dogmengeschichte aus der Erkenntniss, dass die Dogmatik mit der Dogmenentwicklung sich nicht decke. Ihr Ursprung fällt daher in dieselbe Zeit mit den ersten Versuchen einer unabhängigen Darstellung des biblischen Lehrgehalts. Vorher war, nachdem die Magdeburger Centurien (vgl. § 51 3) der Lehrentwicklung einen bevorzugten Abschnitt gewidmet hatten, mit unermüdlichem Sammelfleiss dogmenhistorisches Material im Dienste der Dogmatik in grossen Werken von Protestanten (JOHGERHARD, *Loci theologici*) und Katholiken (DPETAVIUS, *Opus de theologicis dogmatibus*.² 6 Teile 1700) aufgehäuft worden. Durch den Pietismus und die Aufklärung erhielten diese Belege für die „orthodoxe Lehre“ eine Wendung zur Kritik (G. Arnold, Mosheim, Lessing, Semler). WMÜNSCHER in Marburg (*Handbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 4 Bde. 1797) wurde der Begründer der selbständigen Disziplin. Sein Buch steht unter dem Eindruck der Wandelbarkeit der christlichen Glaubensvorstellungen. Er schied den Stoff in einen allgemeinen und speziellen Teil. Damit riss er Zusammengehöriges auseinander. Trotz der Ansätze zu einer Darstellung der Abwandlungen der christlichen Lehrformen und der wichtigen Scheidung zwischen den subjektiven und den kirchlich-normativen Elementen blieb sein Werk ein Seitenstück zu der Lokalmethode der dogmatischen Darstellung, welche eine Lehre nach der anderen abmacht. Schleiermachers vertiefte Auffassung der Aufgabe, eine Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins, seine Abgrenzungen nach aussen, seine Festigung nach innen, die Hemmungen und Schwankungen seines Werdens zu ermitteln (§ 177 f.), wirkte auf NEANDER (*Dogmengeschichte* herausgegeben von Jacoby), HAGENBACH (⁶ von Benrath 1888), BAUMGARTEN-CRUSIUS

(1832), EKMEIER (² von G. Baur 1857). Sie legen das Hauptgewicht auf den Nachweis der zeitgeschichtlich und individuell bedingten Umprägungen der Lehre. Im Gegensatz dazu spürte FCHBAUR (Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. ²1858. Vorlesungen. 3 Bde. 1865 f.) den objektiven Kräften der Dogmenentwicklung nach. In ihr stelle sich die Selbstentfaltung der christlichen Idee dar. Die einzelnen Perioden seien Momente eines allgemeinen geschichtlichen Prozesses, in dem sich die reine Idee allmählich verwirklicht. Die Erkenntniss des dogmenhistorischen Prozesses wurde durch das Hervorheben des Gesetzmässigen in der Entwicklung mächtig gefördert, mochte auch die Logik der Begriffe mit der Logik der Thatsachen bisweilen verwechselt sein. BAURS Methode hat auf JADORNER (Die Lehre von der Person Christi. 1846 f. 3 Bde.), HSCHMID (⁴ von Hauck 1887) und THOMASIVS (2 Bde. ² von Bonwetsch und Seeberg 1886. 89) eingewirkt, obwohl sie ihren Ausgangspunkt in dem Offenbarungsgehalt der heiligen Schrift nehmen. Indem Thomasius die „Stabilität des Dogmas“ nachzuweisen sich bemüht, nähert er sich dem katholischen Ideal, das im Dogma eine formulierte Wahrheit zu besitzen behauptet, etwas *quod ubique quod semper quod omnimodo creditum est*. Im Gegensatze zu dieser im Interesse einer als orthodox geltenden Geschichtsbetrachtung idealisirenden Darstellung bemühte sich FNITZSCH (Grundriss der christl. Dogmengeschichte I. 1870) auf Anregungen von A. Ritschls Geschichte der altkatholischen Kirche um eine Erkenntniss der Begründung und Entwicklung der griechisch-römischen Kirchenlehre. Was er anbahnte, vollendete AHARNACK (Lehrbuch der Dogmengeschichte 3 Bde. ²1888). Er veranschaulicht „das Werden der Dogmen und die Entstehung und Abwandlung der Gesamtschauungen vom Christentume, aus der sie ursprünglich hervorgewachsen sind, in fortlaufender, geschichtlicher Darstellung“. Durch den Nachweis der hellenischen Fermente der Dogmen sichert er ihrer Geschichte die Beziehung zu dem geschichtlichen Leben, aus dem sie entsprungen ist, und die richtigen Grundsätze für ihre Einteilung. Über den jetzigen Stand der Arbeiten orientirt, abgesehen von HARNACKS Grundriss (²1893), FLOORS Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte (²1890), der besonders reiche und sorgfältige Litteraturangaben enthält.

Für die Gesamtauffassung der Dogmengeschichte ist die Thatsache entscheidend, dass anstatt der „statuarisch-gesetz-

lichen“ Geltung der Symbole eine geschichtlich vermittelte durchgesetzt ist (§ 50 2). Die Fruchtbarkeit der dogmengeschichtlichen Erkenntnis für die Gegenwart hängt ab von der richtigen Auffassung nicht nur der Triebkräfte zur Dogmenbildung, sondern auch der Art der Lehrbegründung. Auf diesem Wege gelangt der Forscher dazu, nicht abgestorbenen Gliedern des geschichtlichen Prozesses ein Scheinleben künstlich einzuflößen. Baco (De augm. scient. I. 9) verurteilt mit Recht die philosophische Schrifterklärung: *quemadmodum theologiam in philosophia quaerere perinde est ac si vivos quaeras inter mortuos, ita philosophiam in theologia quaerere non aliud est quam mortuos inter vivos*. Aber für die dogmengeschichtliche Fragestellung ist der den Thatsachen entsprechende Weg gewiesen, wenn die Theologie in der Philosophie und die Philosophie in der Theologie ermittelt wird, damit der Grundbestand des Glaubens nicht durch seine Fassungen an Kraft einbüsse (vgl. § 43 3). Nach dieser Methode treten die objektiven Ursachen für die Entwicklungsphasen ins Licht. Man lernt Beweismittel und Grundkräfte unterscheiden. Man erkennt, warum und unter welchen Bedingungen zuerst im Orient die eigentlich theologischen und trinitarischen, danach die christologischen Fragen, ferner im Abendlande die anthropologischen und die kirchenrechtlichen der Dogmenbildung die Probleme zugeführt haben; man versteht auch die positivistischen Neigungen der Gegenwart, welche sich die Möglichkeit eines undogmatischen Christentums einreden möchten, das als ein an den Individualismus verlorener Sohn das Haus seiner Väter verlässt. Aber „das Dogma will als Erzeugnis des Glaubens die klar und bestimmt formulierte Antwort der Christenheit sein auf die Botschaft, mit welcher das Christentum in die Welt getreten ist“ (BRIEGER). Für die Abschätzung des theologischen Werts der Dogmen giebt daher ihre Nähe oder Ferne von der aus der Schrift geschöpften Anschauung der Person und des Werkes Christi den Masstab. Diese eben erhält die Zuversicht auf die unvergängliche Kraft, die auch für die Überzeugungsformulierungen der kirchlichen Gemeinschaften von Jesus dem Herrn ausgeht.

§ 50. Die Symbolik (Konfessionskunde).

Die Symbolik bearbeitet die christlichen Glaubenssätze, welche in einer kirchlichen Gemeinschaft auf eine legitime Weise Lehrnormen geworden sind. Als historische Wissenschaft hat sie

die Ursachen und die Art der autoritativen Festsetzung, ihre Bedeutung für das kirchliche Gesamtleben und ihr Verhältniss zu den entsprechenden Lehrnormen anderer Konfessionen zu ermitteln. Wird diese Aufgabe im Sinne der bestimmten Konfession ausgeführt, so erhält die Symbolik einen polemischen Charakter. Sucht sie das konfessionell bestimmte christliche Leben überhaupt von seinen Lehrnormen aus zu verstehen, so erweitert sie sich zur Konfessionskunde und beschreibt die geschichtliche Gesamterscheinung der Konfession.

1. Der Name Symbolik ist von *σύμβολον* unter Voraussetzung der bestimmten technischen Bedeutung abgeleitet, welche diese Bezeichnung durch Übertragung auf das christliche Taufbekenntniss erhalten hat. Das Symbol ist die Lehrnorm, an deren Zueignung nach Massgabe der kirchlichen Vorschriften der Gläubige als ordentliches Glied der kirchlichen Gemeinschaft erkannt wird.¹⁾ Sodann wird der Ausdruck angewandt auf die kirchlich bindenden Festsetzungen, welche grundsätzlich abweichende, also häretische Meinungen ausscheiden und die Gemeinschaft als geschlossene und abgegrenzte Glaubenseinheit darstellen. Symbolische Sätze sind daher in der Regel Ergebnisse dogmengeschicht-

1) Vgl. Cyprian ep. 69 ad Magnum, der unter Anführung von Worten des *symbolum apostolicum* dasselbe als *symbolum* oder als *lex symboli* bezeichnet. Wie der Ausdruck diesen für die christliche Kirche technischen Sinn erhalten hat, wird verschieden beurteilt. Jedentalls stammt er aus der griechischen Kirche, da nicht *signum*, *insigne*, *nota*, sondern das Fremdwort *σύμβολον* auch im Occident beibehalten ist. Die Grundbedeutung von *σύμβολον*: Wahrzeichen, um etwas zu erkennen und sich zu vergegenwärtigen (Aristoteles: *τῶν ὀνομάτων ἕκαστον σύμβολόν ἐστι* = *verba sunt rerum notae*. Cicero), macht das Wort geeignet für Bezeichnung des Erkennungszeichens einer Glaubensgemeinschaft. Denn Symbole sind Merkzeichen jeder Art, die Abzeichen der Götter, welche dem Verehrer bestimmte Hoffnungen vermitteln (*διὰ συμβόλων μνησύνει τὰς ὀφελείας*. Philo S. 1005), die Parole der Soldaten, die Erkennungszeichen der Gastfreunde, die im Bildwort verhüllten Lehren der Pythagoräer. In letzterem Sinne hatten die Mysterienkulte ihre Symbole (Ловеск, Aglaophomus S. 25), welche dem Mysten den Eintritt und die Zugehörigkeit verbürgten, wenn er sie nannte. Das Kennen und das Bekennen des Symbols war das Band der Gemeinschaft der Eingeweihten (*σύμβολα πρὸς ἀλλήλους ἔχειν*. Aristot.) In dieser Beziehung ist wohl der Anstoss zur Übernahme in den christlichen Sprachgebrauch gegeben. Das Mysterium der Taufe ward vollendet durch Bekennen des *symbolum apostolicum*. Das Glaubensbekenntniss war das Erkennungszeichen der in die kirchliche Gemeinschaft Aufgenommenen.

licher Prozesse, in denen um die Bedeutung kirchlicher Lehren gekämpft wurde. Das Symbol unterscheidet sich jedoch vom Dogma. Dieses formuliert und begründet das Ergebniss der dogmatischen Verhandlungen, welche problematisch gewordene Glaubensfragen zum relativen Abschlusse bringen; jenes giebt in positiven Sätzen, welche einfach behaupten und ausschliessen, und zwar in populärer Form¹⁾ die kirchliche Ausprägung des Heilsbesitzes, wie sie durch die zuständigen Organe hergestellt ist. Das Dogma ist der theologisch normale Ausdruck für den Lehrgehalt innerhalb einer bestimmten Kirche, das Symbol ist die autoritativ und legitim festgestellte, dem kirchlichen Leben zu Grunde gelegte Lehrfassung. Aber die Gebiete von Dogma und Symbol schneiden sich.²⁾ Hat ferner auch nicht jede dogmatische Bewegung ein Symbol zum Ergebniss, und ist auch nicht jedes Symbol Ergebniss einer dogmatischen Bewegung (auch praktische und politische Antriebe führen zu symbolischen Festsetzungen), so wurzeln in der Dogmenentwicklung doch die Vorbedingungen für das kirchlich erlebte Symbol. Das Christentum ist eben nicht eine Religion hieratischer und kultischer Abfindungen, sondern wirkt eine religiöse Weltanschauung aus.

2. Die Symbole haben eine direkte Beziehung auf das kirchliche Leben, solange die Kirche in der Kraft besteht, welche sie erzeugt hat. Es kann daher fraglich erscheinen, ob die Wissenschaft von den Symbolen nicht als dogmatische Prinzipienlehre in die systematische Theologie gehört. Doch wäre dies nur dann gefordert, wenn eine uneingeschränkt bindende Geltung der Symbole als Lehrgesetz für die bestimmte Konfession behauptet würde. Dies ist nicht der Fall, auch bei der römisch-katholischen Kirche nicht. Denn diese hat nunmehr thatsächlich ihr Lehrgesetz auf die wandelbaren Entscheidungen des infallibelen Lehramts gestellt. Diese Wandelbarkeit wird durch das Autoritätspostulat nicht aufgehoben, dass alles *ex cathedra* Verkündigte als die unveränderte kirchliche Überlieferung zu gelten habe. Die

1) Daher sind die beiden Katechismen Luthers in die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche aufgenommen, „*quod eos quasi laicorum biblia esse censeamus*“. FC Introductio⁵. JTMÜLLER, Symb. Bücher der evangel.-luth. Kirche. S. 518.

2) Die Apologie der Augustana und die Solida declaratio der Konkordienformel erläutern diese Bestimmung. Sie sind durch besondere Verhältnisse abgedrungene theologische Erläuterungen der symbolischen Zusammenfassung.

griechisch-katholische Kirche hat in den Synoden das Organ für die Leorgesetzgebung. Dagegen ist die historische Bedingtheit der Symbole gegenüber der Autorität der heiligen Schrift für die Reformationskirchen Grundgesetz. Besonders klar spricht dies die Formula concordiae in der Einleitung aus.¹⁾ Ebenso rückhaltlos erkennen die reformierten Bekenntnisse nicht die Symbole, sondern das Wort Gottes in der heiligen Schrift als einzige Ausschlag gebende Autorität an.²⁾ Nicht also die Symbolik, sondern die Frage nach der Geltung der Symbole hat die dogmatische Theologie zu behandeln. (Vgl. 7 1. 37 2.) Dazu kommt, dass die Wissenschaft von den Symbolen sich nicht auf die Bekenntnisschriften einer Kirchengemeinschaft beschränken darf, wenn sie nicht eine konfessionell geleitete Polemik oder Irenik³⁾ werden, sondern die Stellung und Bedeutung der Symbole in der Geschichte überhaupt darthun will. Sie hat den geschichtlichen Sachverhalt zur Anschauung zu bringen. Es ergibt sich dabei, dass die Symbole als solche keineswegs eine durchgehende Herrschaft über das kirchliche Leben ausüben. Sie haben ursprünglich in beschränkten Kirchengebieten Geltung. In einzelnen Perioden treten sie hinter der Verfassung, dem Kultus und der Sitte zurück. Manche kirchliche Gemeinschaften haben überhaupt nicht Symbole im strengen Wortsinne erzeugt, und ihre Lehnnormen können nur aus den „am meisten klassischen und am allgemeinsten anerkannten Darstellungen“ (SCHLEIERMACHER § 249) entnommen werden. Das Symbolum apostolicum, das aus der erweiterten Taufformel in der abendländischen Kirche ent-

1) Die Symbole „non obtinent auctoritatem iudicis, . . sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae litterae in articulis controversis in ecclesia Dei a doctoribus qui tunc vixerunt intellectae et explicatae fuerint“. JTMÜLLER, Die symbol. Bücher der luth. Kirche S. 518.

2) Conf. Helv. II, 2: *Non alium sustinemus in causa fidei iudicem, quam ipsum Deum per scripturas sacras pronuntiantem, quid verum sit quid falsum, quid sequendum sit quidve fugiendum.*

3) Die Polemik ist von SCHLEIERMACHER (§ 54 f.) in verändertem Sinne als die über den konfessionellen Glaubensstand und sein inneres Recht orientierende Disziplin an die Spitze der Theologie gestellt. Diese Tendenz verweist sie ebenso wie die Apologetik (SCHLEIERM. § 43 f.) in die systematische Theologie. Geschichtlich betrachtet sind alle konfessionellen Kontroversschriften je nach ihrer Tendenz polemisch oder irenisch. Eine besondere Disziplin der Irenik und Polemik neben der Symbolik (HAGENBACH § 82) hat daher keinen eigenen Schwerpunkt.

standen ist, erhielt seine Geltung als Inbegriff der rechtgläubigen Überlieferung im Gegensatz namentlich zum Gnostizismus. Die Kämpfe um die Gotteslehre und die Christologie im Orient fanden in dem Symbolum Niceno-Constantinopolitanum ihren vorläufigen symbolischen Haltpunkt. Das Abendland formulierte seinen Glaubensstand im sogenannten Symbolum Athanasianum. In diesen von der Kirche des Mittelalters als ökumenisch übernommenen Glaubensformeln hat die symbolbildende Thätigkeit ihren Höhepunkt erreicht. Die Trennung zwischen der ost- und westkatholischen Kirche und ihre Unionsverhandlungen führten nicht zu symbolischen Festsetzungen. Der griechisch-orthodoxen Kirche wurde zur Rechtfertigung ihrer Existenz von den muhamedanischen Eroberern die Abfassung eines Symbols aufgelegt; es hat theoretischen Charakter, aus innerkirchlichen Bewegungen ging es aber nicht hervor. Erst die Reformation stellte die Frage nach der Reinheit der Lehre in den Vordergrund. Die Protestanten mussten gegenüber den Katholiken ihr Reformationsrecht aus der Schrift beglaubigen und sich gegen die ethnisierte Tradition und gegen die „Schwarmgeisterei“ symbolisch abgrenzen. Ihre Bekenntnisse erzielten Gegenbekenntnisse der römisch-katholischen Kirche. Auch die griechisch-orthodoxe Kirche wurde von der kalvinischen Reformationsbewegung berührt und dadurch zu neuen symbolischen Kundgebungen gedrängt. Aber der breite Strom des kirchlichen Lebens blieb in den katholischen Kirchen unberührt von diesen theologischen Bewegungen. Eine viel tiefere Bedeutung gewann innerhalb der Reformationskirchen der symbolbildende Trieb. In ihnen handelte es sich um eine klare Formulierung der Grundlagen der persönlichen Heilsgewissheit; denn Gehorsam und Überzeugung sind für sie nicht getrennte Grössen. Ihre innere Festigung, die in konfessionellen Kämpfen sich vollzog, führte daher zu immer neuen Ansätzen symbolischer Abklärung und Abgrenzung, namentlich innerhalb der lutherischen Kirche, in der das Interesse an der reinen Lehre ebenso vorwiegt, wie innerhalb der reformirten das Interesse an einer lebenskräftigen Verfassung. Durch die Unionsbestrebungen kamen neue Anregungen in diesen Prozess (Verhandlungen der evangelischen Generalsynode zu Berlin vom 2. Juni bis zum 29. August 1846. 18.—25. Sitzung. S. 134 f. 30.—39. Sitzung. S. 286 f. 51. Sitzung. S. 527 f.), der seinen Zielpunkt noch nicht erreicht hat.

Demgemäss haben die Symbole für die verschiedenen christ-

lichen Kirchen eine verschiedene Bedeutung. Wird daher die Aufgabe der Symbolik so gefasst, dass die konfessionelle Individualität nach ihren Erscheinungsformen und Bethätigungen zur Anschauung gebracht werden soll, so erweitert sie sich zur Konfessionskunde (Kattenbusch). Damit aber werden ihre Grenzen fließende. Die Symbolik setzt sich in eine Geschichte des kirchlichen Lebens um. Sie bereichert die Anschauungen, aber bringt den Sondercharakter der Konfession, insoweit er grundsätzlich und autoritativ in Symbolen niedergelegt ist, nicht in der theologischen Bestimmtheit zum Bewusstsein, die bei einer ausschließenden Bearbeitung der Symbole erreichbar ist. Allerdings ist hier zu scheiden. Für die beiden katholischen Kirchen muss folgerecht die Symbolik zu einer Konfessionskunde werden; denn in ihnen steht der wirkliche Thatbestand des konfessionellen Lebens mit den symbolischen Festsetzungen in losen Beziehungen. Sieht man auf die Reformationskirchen, so erscheint für das Verständniss ihrer Eigenart eine gesonderte Bearbeitung ihrer symbolischen Schriften, abgesehen von den sonstigen kirchlichen Lebensbethätigungen, geboten; denn sie enthalten die authentische Darstellung ihres ursprünglichen Prinzips, der Ursachen ihrer Trennung von der römisch-katholischen Kirche und der Überwindung ihrer inneren Lehrkämpfe.

3. Zur Geschichte und Litteratur der Symbolik (und Polemik). Als historische Wissenschaft besteht nach Vorarbeiten von JBCARPZOV, JGWALCH und JSSEMLER (*Apparatus ad libros symbolicos ecclesiae lutheranae* 1784) die Symbolik seit GJPLANCKS Abriss einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen kirchlichen Hauptparteien (letzte Aufl. 1822). Der Name Symbolik ist älter. Die Bezeichnung *theologia symbolica* für die Behandlung der Bekenntnisschriften (BVSANDEN, *Theologica symbolica lutherana* 1688) wurde durch ihre technische Bezeichnung als *libri symbolici* nahe gelegt. Inhaltlich war sie aber, sowie sie sich über die Grenzen der Konfession ausdehnte, eine konfessionelle Polemik, welche die ausschließende Wahrheit des Sonderbekenntnisses durch Kritik der abweichenden Konfessionen aufrecht erhielt. Die bedeutendste der älteren polemisch-symbolischen Arbeiten bleibt MCHERNITZ' *Examen concilii Tridentini* (1578. Neue Ausgabe von Preuss 1861), mit dem der „römische Evangelist“ BELLARMIN (*Disputationes de controversiis christianae*

fidei adversus huius temporis haereticos 1581) wetteiferte. Die häuslichen Fehden der Reformationskirchen kamen zum Austrag in des Reformirten HOSPINIAN Concordia discors (1607) und des Lutheraners HUTTER Concordia concors (1614). Je mehr die Symbolik sich von den dogmatisch-konfessionellen Zwecken löste und über die rationalistische Kritik erhob, welche von ungeschichtlichen Voraussetzungen aus die Symbole als Denkmäler eines überwundenen Standpunktes kritisirte, desto energischer förderte sie die geschichtliche Einsicht. Dies beweist die protestantische Darstellung des Katholizismus von PHMARHEINICKE „Christliche Symbolik oder historisch-kritische und dogmatisch-komparative Darstellung des katholischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs“ (3 Bde. unvollendet 1810f.). Er sucht zu beschreiben, während die ihm folgenden Arbeiten von der dogmatischen Lokalmethode beherrscht sind (WINER 1824.⁴ 1882, GUERICKE 1839.³ 1860, ÖHLER herausgegeben von J. Delitzsch 1876). Danach werden die in den Symbolen niedergelegten kirchlichen Gesamtanschauungen unter dogmatischen Kategorien in einzelne Fragmente zerlegt, die eine Orientirung über die Unterschiede der einzelnen Lehrfassungen zwar ermöglichen, aber das Leben der Bekenntnissindividualität in ihren klassischen Urkunden nicht wiedergeben. Wie zerstreuend dies Verfahren wirkt, beweist die mühevoll sorgfältige Arbeit von MSCHNECKENBURGER, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs (1855. 2 Bde. herausgegeben von Güder). Von katholischer Seite wurde durch JAMÖHLERS Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften (1832.⁷ 1864) eine lebhaftere Bewegung hervorgerufen. Das Buch ist insofern epochemachend, als es die ultramontane Frontveränderung des Katholizismus gegen den Protestantismus zum wissenschaftlichen Ausdrucke brachte. Möhler giebt eine auf die Romantik gestimmte Idealisirung des Katholizismus, dem er „mehr bemitleidend als verunglimpfend“ die evangelische Kirche als den armen Lazarus, dessen Schwären die Hunde lecken, gegenüberstellt. Sein Werk ist der Sache und Tendenz nach eine Polemik, die als solche verstanden und vor anderen von FCBAUR (1834) und KJNITZSCH (1835) beantwortet wurde. Was im Gegensatz zu Möhlers Idealisirung der evangelische Historiker über den Katholizismus zu sagen hat, zeigt KHASES klassisches „Handbuch der protestan-

tischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche“ (1862. ⁴1878). Mit protestantischem Eifer schrieb PTSCHACKERT unter den Eindrücken des „Kulturkampfs“ seine „Evangelische Polemik gegen die römische Kirche“ (² 1888).

Die Symbolik löst ihre Aufgabe als geschichtliche Disziplin, indem sie der biblischen Einleitung entsprechend (§ 16) eine Urkundenlehre giebt, die zuerst Ursprung, Geschichte und Inhalt der Bekenntnisschriften untersucht, sodann die religiösen Triebkräfte, wie sie in ihnen zum Ausdruck kommen, und das Gesamtbild des konfessionell bedingten kirchlichen Lebens darlegt. In diesem Sinne fasst FKATTENBUSCH (Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde. I. Prolegomena und erster Teil: Die orthodoxe anatolische Kirche. 1892) die Aufgabe. Vgl. auch HSCHMIDT, Handbuch der Symbolik oder übersichtliche Darstellung der charakteristischen Lehrunterschiede in den Bekenntnissen der beiden katholischen und der beiden reformatorischen Kirchen nebst einem Anhang über Sekten und Häresen (1890).

Die Bedeutung der Symbole als klassischer Urkunden des Konfessionsstandes erfordert eine monographische Behandlung der wichtigsten, wie sie in neuerer Zeit CPCASPARI (Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols (4 Bde. 1866—79) dem Symbolum apostolicum hat angeideihen lassen, oder PLITT der Augustana (1867. 2 Bde.). Direkte Auslegungen, wie des RUFINUS *Expositio symboli apostolici* oder PKINGS *Historia symboli apostolici* (1768) vertiefen die geschichtliche Einsicht.

Eine Sammlung der Bekenntnisschriften in weitestem Umfange unternahm PhSCHAFF (*Bibliotheca symbolica ecclesiae universalis. The creeds of Christendom with a history* ectr. 1877. 3 Bde. ²1882). Einzel- ausgaben der Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche: *Libri symbolici ecclesiae evangelicae sive concordia*, rec. CAHASE (1827. ³1845). Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche. Deutsch und lateinisch von JTMÜLLER (1848. ⁴1870), der reformirten Kirche: HANIEMEYER, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum* (1840), der römisch-katholischen Kirche: *Libri symbolici ecclesiae catholicae conjunxit et notis* ectr. instruxit FWSTREITWOLF et REKLENER (2 Bde. 1836. 38.) *Canones et decreta Concilii Tridentini; accedunt declarationes* ectr. ex bullario Romano ectr. ed. ALRICHTER et FSCHULTE (1853), der griechisch-katholischen Kirche: *Monumenta fidei ecclesiae orientalis* ed. EJKIMMEL et HWEISSENBORN (2 Bde. 1843. 50). Die Konfessionen der kleineren Religionsparteien, wie der Socinianer, Quäker, Mennoniten, Swedenborgianer, Methodisten, Baptisten vgl. bei HAGENBACH zu § 76. WINER I, 318f.

Methodologische Anmerkung zur Kirchengeschichte. Das Interesse der theologischen Bildung an der Kirchengeschichte ist ein abgestuftes. Diejenigen Disziplinen, welche den christlichen Glaubens- und Lebensstand der Gegenwart verstehen und richtig beurteilen lehren, fordern vor den anderen von dem Theologen eindringendes Studium. Dazu gehören unter den Spezialfächern alle, welche die geschichtlichen Voraussetzungen für die systematische und die praktische Theologie bearbeiten, in erster Linie die Dogmengeschichte, die Symbolik, die Statistik, Verfassungs- und Kultusgeschichte. Insbesondere ist das Studium der symbolischen Schriften der eigenen Kirchengemeinschaft eine wissenschaftliche Pflicht auch des praktischen Theologen, damit er seine Autoritäten ihrem Wesen entsprechend schätze und beurteile. Der beste Weg zur Aneignung der kirchengeschichtlichen Bildung ist der Fortschritt von einer Orientirung über den Gesamtverlauf, bei welcher die wichtigsten Thatsachen als Merksteine gedächtnissmässig einzuprägen sind, zur eingehenden Beschäftigung mit eng begrenzten Abschnitten oder bestimmten Personen. Das selbständige Lesen einer Quellschrift, die methodische Bearbeitung eines Ausschnitts, das Studium einer epochemachenden Persönlichkeit giebt für die lebendige Aneignung auch des Ganzen feste Haltpunkte. Bei allen kirchengeschichtlichen Studien aber ist im Auge zu behalten, dass sie die Brücke schlagen zwischen dem Ursprunge des Christentums und dem Christentum in Gegenwart. Sie erheben durch sachliche Einsicht über die Engherzigkeit des Parteitreibens, sie schützen vor Überschätzung des „Neuesten“, sie lehren die Wahrheit in Liebe suchen; denn sie zeigen, dass die Wege zu verschiedenen Zeiten verschieden sind, auf denen die Kirche nach dem Reiche Gottes getrachtet hat und trachtet.

IV.

§ 51. Geschichte und Litteratur der Kirchengeschichte.

Zur Litteratur: CFSTÄUDLIN, Geschichte und Litteratur der Kirchengeschichte. 1827. FCHBAUR, Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung. 1852. FÖVERBECK, Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung. 1892. WMÖLLER, Lehrbuch der Kirchengeschichte I, 7f.

Wie die Geschichte der Schriftauslegung (§ 35), so giebt die Entwicklung der kirchenhistorischen Arbeit ein Bild der wachsenden und sich vertiefenden christlichen Selbsterkenntnis

wieder. Die verschiedene Auffassung des Erbguts der kirchlichen Überlieferung zeigt, welche Wertungen die religiösen Grundkräfte des Christentums und ihre Erzeugnisse im Fortgang der Forschung erhalten haben. Die Antriebe dazu entspringen teils den kirchlichen Lebensbedürfnissen, teils dem Trieb zu sachlicher Orientierung. Epoche macht für die Geschichtsbetrachtung die Reformation. Im kirchlichen Altertum und im Mittelalter ist die Kirchengeschichte der Niederschlag des unbeirrten Selbstgefühls der sich als geschlossene göttliche Heilsanstalt beurteilenden Kirche; sie freut sich am Sammeln der Thatsachen, welche die Macht und Grösse der Kirche bezeugen. Seit der Reformation ist die Kritik der Überlieferung der Lebensnerv der Arbeit. Sie tritt zuerst in den Dienst der konfessionellen Polemik, um dann in verschieden bedingten Wandlungen als das höchste Ziel der geschichtlichen Forschung die objektive Erkenntnis der Wirklichkeit anzustreben. Religiös fruchtbar bleibt die also orientirte Arbeit, weil sie Gottes Walten in der Geschichte als eine durch sich selbst wirksame Verkündigung der Kraft des Evangeliums in der Entwicklung der christlichen Religion nachweist.

1. Die Kirchengeschichte im christlichen Altertum. Der historische Trieb hat sich von Anbeginn im Christentum geregt; gründet sich dasselbe doch auf Thatsachen, die als Kundgebungen des göttlichen Willens von der christlichen Gemeinde erfahren wurden. Daher will LUCAS mit der Vorsicht des Historikers sein Glaubensbuch schreiben (I 1—3), und PAPIAS hat kein grösseres Anliegen, als der Zuverlässigkeit der Überlieferung von Wort und Werk Jesu sich zu vergewissern (Euseb. hist. eccl. III 39). Aber erst als die Kirche eine politische Macht im römischen Grossreiche geworden war, erhielt sie in EUSEBIUS von Cäsarea einen Historiker, welcher im Vollgefühl von ihrer Herrlichkeit die Thatsachen ihrer Geschichte sammelt. Seine *ιστορία ἐκκλησιαστική* in zehn Büchern führt er bis 324 (Ausgaben mit Kommentar von VALESIIUS 1659 und HEINICHEN 1827; eine kritische Textausgabe wird schmerzlich vermisst. Deutsche Übersetzung von STROTH. 1799. 3 Bde., englische mit sorgfältigen Kommentaren von MAC GIFFERT im 1. Bande von der Select library of nicene and post-nicene fathers of the christian Church II Series. 1890). In Hegesippus, einem Manne der nachapostolischen Zeit, sieht er seinen Vorgänger. Es kommt

ihm darauf an, zuverlässige, wohlverbürgte Nachrichten zu geben. Darum richtet er seine Aufmerksamkeit auf alle Momente, welche dafür zeugen, dass die Kirche zur Zeit Constantins die treue Hüterin der göttlichen Wahrheit geblieben ist. Er ermittelt die Nachfolger der heiligen Apostel (τὰς τῶν ἱερῶν ἀποστόλων διαδοχάς) in den bischöflichen Hauptsitzen, er führt die Gewährsmänner an für die Authentie der kanonischen Schriften, er verweilt bei den Kämpfen der Märtyrer. Wo er kann, lässt er seine Quellen reden. Der rhetorische Charakter, welcher der alten Geschichtsschreibung ihre Farbe giebt und der in Eusebius' Lebensbeschreibung des Constantin bis zum Panegyricus ausschosst, tritt zurück über dem Bestreben, die Heldenzeit der christlichen Kirche und die Reinheit ihrer Überlieferung nachdrucksvoll in Thatsachen zur Anschauung zu bringen. Dies thut er in der Überzeugung, dass es kein grösseres Heldentum giebt als das Martyrium, und keine unumstösslichere, unwandelbarer feststehende Wahrheit, als die in sich vollkommene christliche Offenbarung. Die Geschichte der Kirche ist daher die Darstellung des Kampfes, der gegen den feindlichen Staat und gegen die Härese in persönlichen Heldenthaten und geistesmächtiger Widerlegung für die Reinerhaltung der Gottesoffenbarung geführt wird. Diese selbst besteht als fertige Grösse.

Die Gesichtspunkte des Eusebius sind massgebend geblieben für seine Nachfolger, ja sie beherrschen bis heute, grundsätzlich wenigstens, die konfessionell katholische oder die ultramontane Geschichtsschreibung. THEODORET von Cyrus (bis 424), der Arianer PHILOSTORGIUS (bis 425, in Excerpten erhalten), THEODORUS (bis 527), EVAGRIUS (bis 594) setzten ihn fort. Erst NICEPHORUS KALLISTI giebt an der Schwelle des Mittelalters eine selbständige Darstellung (bis 610). — Auch für das Abendland wurde das Werk des Eusebius grundlegend. RUFINUS übersetzte die Kirchengeschichte, HIERONYMUS die Chronik, welche dann verschiedentliche Fortsetzer fand. In seinem Werke *de viris illustribus* sammelte Hieronymus auch selbständige Nachrichten besonders zur christlichen Litteraturgeschichte (§ 31 1). Abgesehen aber von den übernommenen Stoffen macht sich die Tendenz auf eine christliche Weltgeschichte in der Chronik des SULPICIUS SEVERUS und OROSIUS geltend, ein historisches Gegenbild zu der klassischen Verherrlichung der allumfassenden Geistesmacht der Kirche in dem „Gottesstaat“ des AUGUSTINUS. Auch

das Interesse für die Geschichte der neu dem Christentum gewonnenen Völker regt sich, wie die an Thatsachen reichen Schriften des JORDANES (*De rebus Geticis*), des GREGOR von Tours (*Historia Francorum*) und des BEDA (*Historia gentis Anglorum*) beweisen.

2. Im Mittelalter bildet die Hauptquelle für die Kenntniss des christlichen Altertums des CASSIODORIUS *Historia tripartita*, eine mechanische Zusammenarbeitung der Kirchengeschichten des Sokrates, Sozomenos und Theodoret (bis 518). Im übrigen fristet sich das geschichtliche Interesse in chronikmässigem Aufzeichnen von politischen und kirchlichen Thatsachen, sowie im Sammeln und Aufstutzen von Legenden. Der Nimbus wird immer breiter und undurchsichtiger, mit dem die Kirche ihre Geschichte umgiebt. Die Reichs- und Klosterannalen, die Biographien liefern ein weitschichtiges Material, in welchem kräftige Individualitäten und eine Fülle für die Einzelgeschichte wichtiger Ereignisse aufgehäuft sind; sie harren zum grossen Teile noch der methodischen Verarbeitung. Unter den Chronisten ragen hervor ANASTASIUS Bibliothecarius († 869), auch als Papstbiograph, ORDERICUS VITALIS († 1142) und VINCENTIUS von Beauvais, dessen encyclopädisches Riesenwerk *Speculum majus* neben dem *Speculum naturale* und *doctrinale* auch ein *Speculum historiale* umfasst. Für die Geschichte des Nordens bieten HAYMO von Halberstadt und ADAM von Bremen reiches Material. (Vgl. zur Litteratur § 39. 40.) Gemeinsam ist allen diesen Aufzeichnungen die Annahme der feststehenden Autorität der Kirche nach Verfassung und Lehre. Sie kennen in dieser Hinsicht nur fertige und göttlich sanktionirte Verhältnisse, eine Entwicklung besteht nicht. Erst am Ausgange des Mittelalters regt sich im Humanismus neben religionsloser Skepsis auch die ernste wissenschaftliche Kritik. An der Schwelle der neuen Epoche übt LAURENTIUS VALLA ein kritisches Gericht an der Sage von der Constantinischen Schenkung, welche den Lebensnerv der päpstlichen Ansprüche traf.

3. Die Reformation stellt der Kirchengeschichte neue Aufgaben; denn sie erweckte neue Gegensätze. Ihre wissenschaftliche Waffe war die Kritik des Bestehenden, der nicht christlich zu begründenden Autoritäten. So lange die Papstkirche das, was sie Härese nannte, mit Gefängniss und Verfolgung unterdrückte, war die Kirchengeschichte Selbstverherrlichung geblieben. Jetzt wurde ihr der Kampf um die richtige Beurteilung dessen, was

christlich ist, aufgezwungen. Die Reformatoren beriefen sich auf die Schrift wider die Tradition. Sie erkannten in der schriftgemässen Glaubenslehre das *cor verae ecclesiae*. Unter neuen Voraussetzungen hatte die römische Kirche ihren geschichtlichen Anspruch auf Katholicität zu erweisen. So erhält die Kirchengeschichte einen konfessionellen und polemischen Charakter. Nachdem JSLEIDANUS nach dem Muster des Livius in seinen *Commentarii de statu religionis et rei publicae sub Carolo V Caesare* (1556) die Geschichte der Reformation sachlich und schlicht dargestellt hatte (vgl. BAUMGARTEN, Über Sleidans Leben und Briefwechsel 1878), eröffnete fast gleichzeitig den Geisteskampf MATTHIAS FLACIUS in seinem *Catalogus testium veritatis* (1556). Er wies in diesem Werke nach, wie unter allen Irrtümern und Verderbnissen der Kirche der Funke göttlicher Wahrheit, der nunmehr zu heller Flamme emporschlug, unsterben fortgeglimmt habe. Damit war der kirchlichen Forschung, welche das geschichtliche Recht der schriftgemässen Wiederherstellung der Kirche nachweisen wollte, der Weg gezeigt. Unter des Flacius wirkungsvollen Antrieben und unter seiner Leitung kam das grundlegende kirchengeschichtliche Hauptwerk der Reformation zu stande, die *Magdeburger Centurien*, welche in 13 Bänden 13 Jahrhunderte umfassten (1559—74), die *ecclesiastica historia, integram ecclesiae ideam complectens, congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeb.* Das Werk war epochemachend. Zum ersten Male ist die Idee einer Kirchengeschichte in ihm erfasst und systematisch nach den verschiedenen Seiten der kirchlichen Entwicklung durchgeführt. Die Sonderung nach Jahrhunderten ist nicht so willkürlich, als es auf den ersten Blick scheinen dürfte. In drei Generationen (§ 44 2) pflegt eine fruchtbringende Thatsache oder Idee aufkeimend, ausreifend und abwelkend in ständigem Umlauf sich zu vollenden; jede Überlieferung wird durch Augenzeugen aus drei Generationen gewährleistet. Daher liegt in jedem Jahrhundert als dem Zeitmasse der kirchlichen Entwicklung dreier Generationen ein geschichtlich zu bestimmender Schwerpunkt. Von den Centuriatoren werden innerhalb der einzelnen Jahrhunderte in gruppirender Sachordnung die äussere Lage der Kirche, die Ausbreitung und die daran sich knüpfenden Ereignisse, vor allem die Lehre, diese nach dogmatischem Schema, sodann die Häresen, der Kultus, die Verfassung, die Kirchenspaltungen, die Konzilien, die Biographien der Kirchen-

lehrer, der Ketzer, der Märtyrer, die Wunder, die jüdische und die ausserchristliche Religionsgeschichte abgehandelt. „Nichts Wesentliches und Wichtiges, was zum Inhalte der Kirchengeschichte gehört, ist zu vermissen.“ Aber die ganze Darstellung ist dogmatisch-polemisch orientirt. Das Papsttum als der Widerchrist auf der einen, die reine Lehre des Evangeliums auf der anderen Seite stehen im Kampf. Der Dualismus zwischen Kirche und Welt, wie er die Kirchengeschichte des Mittelalters beherrschte, verwandelt sich in den Dualismus von Papst und Evangelium. Dieser gewichtige und eindrucksvolle Angriff, welcher die Fundamente der katholischen Tradition erschütterte, forderte Abwehr. Der Oratorianer CAESAR BARONIUS schrieb deshalb seine *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198* (12 Bde. 1588—93). Unter den Fortsetzern ist Raynald der hervorragendste, nach ihm Theiner. Sie gehen bis zum Jahre 1585). Ihm standen die noch unberührten Schätze des vatikanischen Archivs und der päpstlichen Bibliothek zur Verfügung. Geistig ebenbürtig ist sein Werk trotz der sachlichen Bereicherungen den Centuriatoren nicht. „*Baronius sine ullo iudicio componit historiam*“ (JSCALIGER). Im einzelnen schöpft er überall aus dem Werke der heftig getadelten Gegner. In dem Franziskaner APAGI (1689) fand er einen scharfsinnigen Kritiker seiner chronologischen Irrtümer, in den Reformirten MCASaubonus, FSPANHEIM und JHHOTTINGER, auch in Samuel u. Jacob BASNAGE sachliche Verbesserer. Innerhalb der katholischen Kirche Frankreichs aber, die unter den Anregungen des Gallicanismus und des Jansenismus stand, regte sich unabhängig von Baronius der historische Trieb, der zum Sammeln und Ausnützen der Quellen drängte. Die Stoffsammlung des Dominikaners ALEXANDER NATALIS, die Kirchengeschichte des friedfertigen FLEURY, des geistvollen BOSSUET, und die noch unveralteten *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* des jansenistisch gesinnten Sebastian le Nain DE TILLEMONT (§ 39) sind bleibende Denkmäler fruchtbarer Forschung.

Der weitere Verlauf der Arbeit ist ein Ringen nach geschichtlicher Klarheit und Objektivität, das durch die geistigen Strömungen des 17. und 18. Jahrhunderts bestimmt wird. Im Gegensatz zu der konfessionellen Polemik bemühte sich GEORG CALIXTUS, den gemeinsamen Ausgangspunkt aller christlichen Kirchenbildung in dem Consensus quinquennalis, den Grundlagen

der klassischen Zeit der christlichen Kirche nachzuweisen. Aus der kritischen Stimmung des Pietismus gegen die Orthodoxie entsprangen GOTTFRIED ARNOLDS Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorien von Anfang des N. T. bis 1688 (2 Bde. 1699 f.). Er sucht als Historiker nach der unsichtbaren allgemeinen Kirche, wie sie „durch die ganze Welt unter allen Völkern verstecket und zerstreuet ist“, und er findet sie vorwiegend bei den Ketzern. Gegen seine Einseitigkeiten richtete sich mit gründlicher Gelehrsamkeit WISSMANN (1718), dem die beiden WALCH und JBAUMGARTEN an die Seite traten. PBAYLES Dictionaire historique et critique (1696) gab in seinen scharfsinnigen und stoffreichen kirchenhistorischen Artikeln (vgl. z. B. Pauliciens) dem Skepticismus Raum, der in lebendiger Schilderung religiöser Abnormitäten „das in der Theologie verborgene Gift“ mit sachlicher Schadenfreude hervorholt. So war die konfessionell-polemische Auffassung der Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts zersetzt und zurückgedrängt, aber eine sichere methodische Grundlegung für die Fortarbeit fehlte. — Das Verdienst, die objektiven Aufgaben der Geschichtsforschung wirksam erfasst zu haben, gebührt JLMOSHEIM (Institutiones historiae ecclesiasticae 1755, deutsch von J. v. Einem, sodann von Schlegel — De rebus christianorum ante Constantinum magnum commentarii 1753 u. a.). Er beabsichtigt „eine klare Erzählung dessen, was sich in der Gesellschaft der Christen äusserlich und innerlich ereignet hat“. Aus dem Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen lerne man das Walten der göttlichen Vorsehung verehren. Seine Grundsätze bestimmen die Fortarbeit. Aber als neues Moment tritt der „Pragmatismus“ ein, nicht in dem objektiven Sinne des Polybius (§ 44 2), sondern als ein echtes Kind des Rationalismus, der den subjektiven Triebfedern nachspürt. Er fragt nach den Ursachen der Ereignisse und sucht sie nicht in dem Gewicht der Sache, sondern in den menschlichen Absichten und Irrtümern und den zufälligen Anlässen der Verhältnisse; so verwandelt sich die Geschichte in ein Lehrbuch der gesunden Moral mit Beispielen zum Abschrecken und zum Ermuntern. In dieser Linie liegen die verschieden bestimmten Arbeiten von JSSEMLER, GJPLANCK, HPCHENKE, der in der Kirchengeschichte die Geschichte der religiösen Abirrungen von der gesunden Vernunft sah. Kräftiger durch Mosheim bestimmt sammelte SCHRÖCKH in den vierzig Bänden seines Werks (Die Reformationszeit von TZSCHIRNER) die

Stoffe, besonnen, wohlwollend, für religiöse Grösse empfänglich. SPITTLER aber (Grundriss der Geschichte der christlichen Kirche. ⁴von GJPlanck 1812) entwarf in geistvollen und kecken Umrisen ein Bild des Gesamtverlaufs mit der satten Sicherheit der Aufklärung.

4. Der jetzige Stand der Kirchengeschichte ist durch die Darstellungen von NEANDER, FCHBAUR und GIESELER bestimmt. NEANDER (Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 9 Bde. ⁴1863—65) arbeitet unter Schleiermachers Anregung. Tiefe Frömmigkeit und unermüdliches Quellenstudium, die Freude an dem Persönlichen und ein offenes Auge für die inneren Kräfte der Entwicklung bewähren sein Leitwort: *pectus est quod theologum facit*. So erledigte er den rationalistischen Pragmatismus. Einen grossen Schülerkreis zog er in die Mitarbeit, unter denen KRHAGENBACH und der in unerschöpfter Frische fortarbeitende PHSCHAFF (History of the christian Church⁵ 7 Bde. 1889—92) Gesamtdarstellungen schrieben. Auch GUE-
RICKE, der von konfessionellen Tendenzen sich leiten lässt, und KURTZ sind von ihm angeregt. FCHBAUR (Die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte [³1863], vom Anfang des 4. bis Ende des 6. Jahrhunderts [²1863], des Mittelalters [²1869], der neueren Zeit [1863], des 19. Jahrhunderts [²1877]) vereinte Hegels objektiven Pragmatismus mit tiefeindringender Quellenkenntniss. Seine Forschungen über das Urchristentum (§ 24) machten Schule. Seine dogmenhistorischen Arbeiten förderten mächtig die Erkenntniss der objektiven Bedingungen der Lehrentwicklung (§ 49 2). Die Kunst, den ideellen Zusammenhängen nachzuspüren, ist in eigentümlicher Weise von GAFRICKE (Kirchengeschichte der ersten acht Jahrhunderte 1850) und FRHASSE (Kirchengeschichte herausgegeben von Köhler ²1872) zur Geltung gebracht worden. JCLGIESELER (Lehrbuch der Kirchengeschichte 3 Bde. in 8 Abteil. 1824f. Bd. 4. 5 von Redepenning) bleibt die Fundgrube der Quellenbelege. Sein knapper, sachlich gehaltener Text erhält Leben durch reiche Auszüge aus den Originalschriften. Selbständig und erfolgreich beteiligten sich an der Arbeit KHASE, der Meister der Charakteristik (§ 44), dessen Vorlesungen über Kirchengeschichte GKrüger (4 Bde. 1885—92) herausgibt, RROTHE, der die Sitten- und Verfassungsgeschichte in den Vordergrund rückte (§ 46. 48), CWNIEDNER (Geschichte der christlichen Kirche ²1866) mit

seinen abstrakten Verhältnissbestimmungen und orientirenden Quellenbelegen, HREUTER, der nach LRankes Methode die politischen Verhältnisse in vorbildlicher Weise für die kirchlichen Dinge nutzbar machte (Geschichte Alexanders III. und der Kirche seiner Zeit. ²1860 f. 3 Bde.). Für die Geschichte des Urchristentums und des Pietismus, sowie für die Dogmengeschichte haben A. Ritschls Forschungen wirksame und fruchtbare Anregungen gegeben.

Die katholische Wissenschaft, insoweit sie zu Darstellungen geführt hat, erreicht in JDÖLLINGER ihren Höhepunkt. Döllingers Entwicklung ist typisch. Von ultramontaner Reformationsfeindschaft (Luther, eine Skizze 1851. Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen. 3 Bde. 1846 f.) arbeitete er sich zu einer objektiven Kritik der Papstkirche und zu wohlwollender Würdigung des Segens der Kirchenverbesserung durch (Die Papstfabeln des Mittelalters. 1853. Vorträge über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. 1872). Die ultramontan-jesuitische Strömung in der katholischen Kirche (§ 44 2) hat zu ihrem Klassiker JJANSSEN erhoben. Dem Erfolge seiner jesuitischen Travestie der deutschen Geschichte arbeitet die protestantische Reformationsforschung entgegen. Die epochemachende Lutherbiographie von JULKÖSTLIN (Luthers Leben 2 Bde. ⁷1889. Luther und Janssen ³1883) stellt den Sachverhalt her. Ihm treten als Mitarbeiter THKOLDE, GKAWERAU, MAXLENZ u. a. an die Seite. Den „Verein für Reformationsgeschichte“ rief das Lutherjahr 1883 ins Leben, als der Kampf um die Grundsätze der Reformation sich in einen leidenschaftlichen Streit um die Reformationsmotive der Reformatoren zuspitzte. Seine Veröffentlichungen geben Biographisches und Urkundliches in zuverlässiger und anregender Darstellung, die das Interesse nicht bloss der Theologen in Anspruch nimmt. Nicht weniger lebhaft ist die Arbeit für das christliche Altertum (§ 24. 32. 39). Für das Mittelalter bleibt noch am meisten zu thun (§ 40). Zusammenfassende Arbeiten, wie AHAUCKS Kirchengeschichte Deutschlands (bisher 2 Bde. 1887. 90), bezeugen, wie fruchtbare und wichtige Aufgaben hier der Forschung gestellt sind. Besondere Ansprüche an die Objektivität des Darstellers macht der Versuch, die „neueste Kirchengeschichte“ zu schreiben, wenn sie nicht, wie dies bei OPFLEIDERERS „Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritan-

nien seit 1825“ (1891) der Fall ist, eine *oratio pro domo* werden soll. Mit wohlwollender Umsicht ist von FWFNIPPOLD (Handbuch der neuesten Kirchengeschichte 3 Bde. ³1880 f.) die kirchliche Entwicklung im 19. Jahrhundert bearbeitet.

Über den Fortgang der kirchenhistorischen Gesamtarbeit halten die Spezialzeitschriften auf dem Laufenden. An ILLGENS und NIEDNERS Zeitschrift für historische Theologie, die dann KAHNIS fortsetzte (1832—67), reiht sich die Zeitschrift für Kirchengeschichte, die THBRIEGER seit 1876, BBESS seit 1891 herausgibt. In sachlich orientirenden Übersichten giebt sie auch Rechenschaft über die mit der deutschen Arbeit wetteifernden Leistungen der Engländer, Nord-Amerikaner, Franzosen und Holländer. Vgl. zur Litteratur noch § 42. 44 3.

Dritter Abschnitt.

Die Methodenlehre der Geschichtsforschung. Hermeneutik und Kritik.

§ 52. Aufgabe und Bedeutung.

Die innere Notwendigkeit einer Methodenlehre (§ 7 2) der historischen Kritik folgt aus der Schwierigkeit, Mitgeteiltes, das der Vergangenheit angehört und das für die Gegenwart seine Bedeutung behauptet hat, richtig aufzufassen und zu beurteilen. Die Schwierigkeiten liegen teils in dem Gegenstande der Untersuchung, teils in der Person des Untersuchenden. Der sachgemässe Weg führt von dem Verstehen zum Beurteilen des Verstandenen. Die Kunstlehre des Verstehens ist die Hermeneutik, die Kunstlehre des Beurteilens die Kritik.

1. Was als Thatsache der Vergangenheit in die Gegenwart hineinwirkt, wird Gegenstand der Überlieferung und ist als solcher nicht bloss von der Parteien Hass und Gunst in seiner reinen Auffassung gefährdet, sondern auch durch alle geistigen und physischen Sehfehler derer, die sich mit der Vergangenheit und ihrer Wertung befassen. Richtig sehen und auffassen ist ebenso schwer, wie selbst denken. Die Schwierigkeiten steigern sich, wenn das Aufzufassende irgendwie Autoritäts- und Pietäts-gut geworden ist. Aber je mehr dies der Fall ist, desto ernster wird die Pflicht, um der Wahrhaftigkeit und der geistigen Gesundheit willen alles zu prüfen, um das Gute zu behalten (I Thess. 5 21). Die Theologie hat dies nicht nur grundsätzlich, sondern

auch thatsächlich anerkannt. Zuerst hat sie die Methoden der kritischen Kunst übernommen, um sie vor allem an den klassischen Urkunden des Evangeliums zu erproben. Theologische Vorarbeit hat wiederum der historisch-kritischen Methodik der Gegenwart die fruchtbarsten Antriebe gegeben (§ 55). Und in der That, die Kritik, deren Symbol die Wage ist, erhält der Theologie das gute Gewissen. Gott hat sich in der Geschichte geoffenbart. Als Geschichtsoffenbarung kann das Christentum nicht verstanden werden ohne Kritik. In eben dem Thatbestande liegt daher für die Theologie die Forderung, in den historischen Disziplinen den Boden zu schaffen für eine Verständigung über die dogmatischen Probleme. Der Streit um die Geltung des *Symbolum apostolicum*¹⁾ führt zu Anathematismen, wenn er mit dogmatischen Waffen ausgefochten wird; Klarheit und Freudigkeit zum Christentum fördert er dagegen, wenn die historische Kritik den gläubigen Christen belehrt über das Werden des Symbols und über das Verhältniss des Glaubens zu seinen Formulierungen (§ 51. 28 1. 50 1).

2. Die Gesetze des Verstehens und Beurteilens haben allgemeine Geltung, aber sie modifiziren sich durch die Stoffe und durch die Kraft der Anwendung. Das Ziel ihrer Anwendung ist die Erkenntniss und Wiederherstellung des ursprünglichen Sachverhalts. Dies Ziel ist je nach Beschaffenheit der Stoffe in verschiedenem Abstände erreichbar. Je individueller ein Schriftstück ist, d. h. je mehr es von den sonst bekannten Formen der Mitteilung und den sonst bekannten Regeln des Ausdrucks abweicht, desto schwerer ist es, dasselbe durch Verstehen neu zu erleben und nach seiner Bedeutung für das Ganze, dem es angehört, zu würdigen. Je lückenhafter die Nachrichten, je fragmentarischer die Denkmäler der Vergangenheit sind, auf welche die Kunst des Hermeneuten und Kritikers sich richtet, desto wichtiger ist die wissenschaftlich gegründete Selbstbescheidung bei den Wiederherstellungsversuchen.

Wie viel fehlt daran, dass der goldene Rat Goethes von den Theologen befolgt wird: „Wir würden gar Vieles besser erkennen, wenn wir es nicht zu genau erkennen wollten. Wird uns doch ein Gegenstand unter einem Winkel von 45 Graden erst fasslich“

1) AHARNACK, Das apostolische Glaubensbekenntniss. 1892. FKATTENBUSCH, Beiträge zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols. 1892. THZAHN, Das apostolische Symbol. 1893.

(Spruch 36). Der Missbrauch der Analogie (§ 27 1), die Induktion, „die einen vorgefassten Zweck im Auge trägt und auf denselben losarbeitend Falsches und Wahres mit sich fortreisst“ (§ 18. 22), haben nicht ohne Grund Misstrauen und Abneigung gegen die Ausübung der wichtigsten Lebensbethätigung wissenschaftlicher Theologie hervorgerufen. Denn der falsche Gebrauch der Kritik ist ebenso verhängnissvoll für die Bestimmung des wahren Sachverhalts wie die grundsätzliche Kritiklosigkeit. Was Hieronymus in dieser Hinsicht an Paulinus schreibt, das trifft auch heute noch sowohl jedes blinde Selbstgefühl als auch den wissenschaftlichen Kurialstil, der in der Erörterung philologischer und historischer Probleme die Nichtbeachtung des Unterschiedes von möglich, wirklich und notwendig sich harmlos gestattet und mit „schlechthinnigen“ Ergebnissen sich brüstet. Er klagt über Schriftausleger, die ihr eigenes Feuer, oder auch ihren eigenen Dunst auf den Altar bringen. *Sola scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicant. Scribimus indocti doctique poemata passim.... Puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia, docere quid ignores, immo ut cum stomacho loquar, ne hoc quidem scire quod nescias.* Und haben diese Beherzigungen nicht die gleiche Bedeutung für die konfessionellen Zustutzungen und Ausbeutungen der Kirchengeschichte, die im Namen der Wissenschaft die Thatsachen auf den Kopf stellen? (§ 41 1. 44 2.) Je kräftiger das religiöse Leben, das seinem Wesen nach der Autorität bedarf, sich regt, desto verantwortungsvoller ist die wissenschaftliche Arbeit für die religiöse Wahrheit, die ebenso durch Überschätzung als durch Zersetzung und Entstellung des Überlieferungsgutes gefährdet wird.

Auf diese Gefährdungen gründet sich die Notwendigkeit der historischen Methodik, die den falschen Dogmatismus, der alles weiss und mit allem fertig ist, und den unsachlichen Skeptizismus, der in der Freude, die Lichter ausgelöscht zu haben, jede Erkenntniss preisgibt, erledigt. Sie lehrt die Probleme erfassen und die Grenzen des Begreiflichen festsetzen. Sie schafft Klarheit darüber, wie das geistige Auge sich bestechen lässt und wie Sehfehler jeder Art entstehen. Sie zerstört den Wahn, dass die historische Erkenntniss, die ja stets von der subjektiven Kraft des Erkennenden bedingt ist, ihre Arbeit je vollendet habe. „Es giebt wenig Gegenstände, worüber der Mensch nicht seine Meinung änderte“ (SCHLEIERMACHER, Hermeneutik S. 361).

Augustins *Retractationes* sind ein klassisches Beispiel dafür, wie ein genialer Mann seine Versehen und Irrtümer an seiner Entwicklung kontrolirt.

3. Die Hermeneutik und Kritik bearbeiten die gleiche Aufgabe von verschiedenen Gesichtspunkten. Sie haben Überliefertes oder Gefundenes zum Gegenstande, das erst unter Voraussetzungen verstanden werden kann, die durch geistige Arbeit zu erwerben sind. Auf ihre Funktionen angesehen, sind sie beide angewandte Logik, indem sie „das Erkannte wiedererkennen, rein darstellen, die Verfälschung der Zeiten, den Missverstand wegräumen, was nicht als ein Ganzes erscheint zu einem Ganzen vereinigen“ (BOECKH, Encyklopädie der Philologie S. 5). Aber sie unterscheiden sich in ihrer Ausübung. Die Hermeneutik ermittelt und versteht den Thatbestand (das Wort, den Bericht, die Urkunde, das Denkmal), um ihn verständlich zu machen. Die Kritik untersucht das Verhältniss der gegenwärtigen Schätzung und des gegenwärtigen Bestandes zum ursprünglichen Sachverhalt; sie beurteilt daraufhin sowohl den Gegenstand selbst als auch die verschiedenen Urteile über den Gegenstand. Daher setzt die Kritik die Hermeneutik, das Urteil das Verstehen voraus. Die „Erfordernisse des Objekts“ müssen erkannt sein, ehe das Objekt nach Wesen und Erscheinung beurteilt werden kann. Die Grenzen des Verstehbaren können von der Kritik erst festgestellt werden, nachdem der Hermeneut seine Arbeit gethan hat. Wird dieses Verhältniss verkannt, so kommt die Kritik in Gefahr, ein mechanisches Spiel des Scharfsinns zu werden, eine des geschichtlichen Anhalts und Gehalts bare Technik. (Vgl. SCHELLING, Methode des akademischen Studiums (21813 S. 77.)

§ 53. Die Hermeneutik.

Die Hermeneutik ist die Technik des Verständlichmachens. Sie hat das Verstehen zur Voraussetzung. Alles geschichtlich Überkommene wird verstanden, wenn Sinn, Ursprung, Beziehungen, Zweck und Bedeutung desselben erkannt wird. Für das schriftlich Überlieferte leistet die Bestimmung des Sinns die grammatische, die Bestimmung des Ursprungs und der Beziehungen die historische, die Bestimmung des Zwecks und der Bedeutung die Stil-Erklärung. Die erste richtet sich auf die Sprache, die zweite auf den geschichtlichen Gehalt, die dritte auf Eigenart und Gattung des Überlieferten. Die drei Funktionen

der Hermeneutik bearbeiten das Überlieferte in Wechselwirkung, um es unter Beachtung der Schranken des Erkennbaren so verstehen zu lehren, wie es in der Zeit seines Ursprungs verstanden wurde.

1. Hermeneutik (ἡ ἐρμηνευτική sc. τέχνη) ist seit Plato (260^d 975^c) und Aristoteles (περὶ ἐρμηνείας) das Kunstwort für die Ausübung der Thätigkeit, welche in dem Gotte Hermes, dem Dolmetscher des Willens der Götter, von der hellenischen Mythologie verkörpert ist. Hinsichtlich der Grundsätze unterscheidet sich die Hermeneutik eines Schriftwerks von keiner wissenschaftlichen Arbeit, welche Gegebenes verstehen lehrt. Der Naturforscher, der Archäologe, der Theologe haben, grundsätzlich betrachtet, die gleichen Methoden; denn die Grundregeln für jede Erklärung sind in der Logik und ihrer Kategorientafel festgelegt. Für schriftlich Überliefertes hat Matth. Flacius (§ 15 1) frisch und schlicht die leitenden Gesichtspunkte des Verständlichmachens herausgehoben. Es ist zu erforschen 1) *a quo, ad quos seu de quibus scriptum sit*; 2) *quis status — vitia, pericula, mutationes, errores*; 3) *quibus modis ad hunc statum sit perventum*; 4) *quid ex omnibus scriptorem maxime commoverit*; 5) *quid scriptoris finis, sive quid potissimum efficere intenderit* (Clavis scripturae sacrae II, 88).

2. Die Theologie hat es vorwiegend mit schriftlich Überliefertem zu thun (§ 39. 40). Das Verständlichmachen des schriftlich Überlieferten erfordert zuerst Lesen und Feststellung des Sinns. Die grammatische Erklärung vermittelt daher das Verständniss der Zeichen für das Wort, des Worts als Bestandteil der Sprache, des Wortgefüges als Ausdruck des Gedankens und die Modifikationen der Sprache, in welcher das Überlieferte seinen Ausdruck sich gebildet hat (vgl. als Beispiel § 11—15). Die weitere Arbeit nimmt die historische Erklärung auf. Sie betrachtet das Überlieferte als Erzeugniss eines geschichtlichen Verlaufs und als Teil eines geschichtlich gegebenen Zusammenhangs, der unter objektiven und subjektiven Bedingungen seinen Bestand hatte. Die objektiven Bedingungen werden erkannt durch Erwägung der Einheit und des Unterschieds des Erklärungsgegenstandes mit der geschichtlichen Umgebung. Hierzu gehört einerseits die Ermittlung der Bedingtheit desselben durch die politischen, sozialen, sittlichen und religiösen Zustände, andererseits die Ermittlung des Moments, wodurch das Überlieferte

in der Geschichte wirksam, also Bestandteil einer Entwicklung wurde. Die Erkenntniss der subjektiven Bedingungen ruht auf der Einsicht in den Zusammenhang der Eigenart des Überlieferten mit der Individualität seines Urhebers. In ihrer Wechselbeziehung führen diese beiden Gesichtspunkte zu der nach Beschaffenheit des Thatbestandes erreichbaren Sach- und Personenkenntniss (vgl. zur Erläuterung § 16—24. § 29—33. § 39f.).

Ist durch die grammatische und historische Erklärung das Überlieferte in das Licht der Thatsachen gestellt, so erhebt sich die Frage nach seiner Bedeutung für das Ganze des Kreises, aus dem es hervorgegangen ist. Die Antwort sucht die Stilerklärung.¹⁾ Sie bestimmt den Geist und Charakter des Mitgeteilten, indem sie den Zweck, den es anstrebt, den Plan, der ihm zu Grunde liegt, das Verhältniss von Zweck und Plan zu seinem „Keimpunkte“, zu den angewandten Mitteln und zu seiner Form untersucht. Damit ergibt sich die Kategorie, der es einzuordnen ist, und die besondere Beschaffenheit, vermöge deren das Werk entweder reiner Ausdruck eines sachlichen Bedürfnisses ist, oder einen prägnanten, über den Wortlaut und die äussere Erscheinung hinausgreifenden Sinn (Typus, Symbol, Allegorie, Mythos § 59 2) bewährt, wie die Parabeln Jesu, die Prophetie.

Während die grammatische und die historische Erklärung die Induktion und die Analyse zu leisten hat, verfährt die stilistische synthetisch. Darin liegt ihre eigentümliche Schwierigkeit. Der Prozess der Synthese bedarf, wenn es sich um Verstehen handelt, der Vergangenes wiederherstellenden und zusammenfassenden Phantasie. Er ist vollendet, wenn er erreicht,

1) Die Bezeichnung Stilerklärung oder stilistische Erklärung scheint mir am treffendsten die Funktion der Hermeneutik zu bezeichnen, welche auf Grund des grammatischen und historischen Verständnisses die Diagnose giebt über den Sachverhalt nach seiner psychologischen, rhetorischen und ästhetischen Beschaffenheit. Mit Stil bezeichnen wir die Schreibart und den Ausdruck überhaupt, welcher dem Überlieferten, sei es Buch, Urkunde oder Denkmal, seinen Charakter und seine Bedeutung giebt und seine Einordnung in die Gattung gestattet. *Le stile c'est tout l'homme — et c'est toute la chose.* Zu eng ist die Bezeichnung dieser Funktion durch psychologische oder technische Erklärung (SCHLEIERMACHER), zu allgemein die Bezeichnung generisch (БОЕЧКИ). Mit technisch werden nur die eigentlich kunstmässigen Produkte, nicht aber die naiven und unmittelbaren Äusserungen umfasst. „Generisch“ ferner bezeichnet das Ergebniss dieser Funktion, die Klassifizierung, nicht aber den Gehalt und die Methode derselben.

was Dannecker von seinem Schillerdenkmal sagte: „Ich will Schiller lebzig machen“. In Annäherung an diesen Idealpunkt tritt der Abstand zwischen Ziel und Mitteln des Erklärens empfindlich hervor, die Lücken des Wissbaren. Der methodische Erklärer darf sich in der hypothetischen Wiederherstellung der ursprünglichen Verhältnisse über dieselben ebensowenig hinwegtäuschen lassen, wie der Bergsteiger über die Felsspalten, die etwa der Schnee bedeckt. Richtig erkannt geben gerade die Lücken und Unregelmässigkeiten fruchtbare Hemmungen und Antriebe für tiefere Erfassung der Sachlage. Insofern darf von einer *ars nesciendi* geredet werden, die nicht wissen will, was nicht gewusst werden kann, und die Frage so stellt, dass die Stoffe selbst darauf Antwort geben.

§ 54. Die Kritik.

Die Kritik unterscheidet zwischen dem Überlieferten nach seiner jetzigen Beschaffenheit und seinem ursprünglichen Zustande. Unter dem Eindrucke, dass beides sich nicht decke oder dass die Übereinstimmung beider eines Nachweises bedürfe, untersucht sie den jetzigen Bestand sowie die Art seiner Überlieferung und Erhaltung. Ihr Ergebniss ist die Wiederherstellung des Ursprünglichen und Echten oder die Erkenntniss der Unwiederherstellbarkeit. Das kritische Verfahren besteht im Durchmustern (*recensere*) und Verbessern (*emendare*). Nach den Stoffen sondert es sich in die Wort- und Sachkritik. Das Gebiet der Kritik reicht so weit als der Umfang des geschichtlich Möglichen.

1. *Κριτικός*, der Scheidekünstler geistigen Guts (*κρίνειν* scheiden, unterscheiden, entscheiden) hat seit Plato (z. B. 292^b. 260^b) seine technische Beziehung auf das Beurteilen der Sprache und Schriftwerke. *Eius est depravata emendare, falso attributa suis autoribus asserere ac vindicare, omne genus poetarum, oratorum, philosophorum recensere atque excutere* (JScaliger). Diese Funktionen sind auszuüben unter Vergegenwärtigung all' der Umstände und Einflüsse, welche sowohl bei litterarischer und künstlerischer Produktion, als auch bei ihrer Erhaltung und Bewahrung wirksam werden. Der Kritiker hat daher zu rechnen mit Fehlern und Irrtümern, mit bewussten und unbewussten Verstümmelungen und Umstellungen, mit beabsichtigten Fälschungen. Der erkannte Fehler fordert Verbesserung, der Irrtum Berichtigung, die Verstümmelung Ergänzung, die Athetese eine Umgliederung. Die

Fälschung, möge sie unterschoben, umnennen, tendenziös interpoliren, fordert die Aufdeckung des Fälschungsprozesses. Kurz, die Aufgabe des Kritikers ist in ihren Grundsätzen einfach, in ihrer Ausübung ebenso mannigfach, wie die Stoffe, ihre Daseinsbedingungen und Schicksale. Wie die Kritik aus der Durcharbeitung der Stoffe selbst ihre Gesichtspunkte zu entnehmen hat, bringt bereits präzis Junilius (II 28) zur Geltung: *custodiendum est, ut ea quae dicuntur dicenti conveniant, ut a causis pro quibus sunt dicta non discrepent, ut concordent temporibus, locis, ordini, intentioni*. Im Unterschiede zu dieser aus der Sache wachsenden Kritik balancirt der gelegentlich auch für die wissenschaftliche Theologie in Anspruch genommene Grundsatz: *de omnibus dubitandum est* auf dem Nullpunkt des unsachlichen Beliebens. Allerdings trieb der absolute Zweifel den Cartesius zum Nachdenken, ebenso wie dem Aristoteles das Verwundern die Mutter der Philosophie war. Die auf das geschichtlich Gewordene sich richtende Kritik aber hebt jeden Zusammenhang der wissenschaftlichen Arbeit mit dem absoluten Zweifel auf. Und warum soll denn der Kritiker dem Märchenkinde gleichen, das dekretirt: vor mir Tag und hinter mir Nacht? Er steht ja im besten Falle auf den Schultern seiner Vorarbeiter; und wie oft steht er unter ihrem Standpunkte.

2. Die kritische Arbeit ist eine Wahrscheinlichkeitsrechnung, welche beginnt, sowie die Bilanz aus den zu untersuchenden Beständen gezogen ist. Sind in dem Überlieferten Unrichtigkeiten oder Lücken erkannt, so sind die Mittel zur Heilung des Schadens zu suchen. Die Erkenntniss der Zuverlässigkeit oder der Verderbtheit des Thatbestandes ergiebt sich aus der Anwendung des logischen Gesetzes der Identität und des Widerspruchs auf den Untersuchungsstoff. Die Heilung der erkannten Schäden ist nach Massgabe des Gesetzes der Kausalität, insbesondere des Satzes vom zureichenden Grunde zu suchen. Diese leiten dazu an, an die Stelle des als unrichtig Erkannten das beziehungsweise Richtigere zu setzen.

Auf Grund dieser beiden Gesetze untersucht der Kritiker den Wortlaut des Überlieferten, um die jetzige Textgestalt mit dem Autograph oder dem Archetypus möglichst in Übereinstimmung zu bringen. Die diplomatische Kritik (§ 40) stellt die thatsächliche Beschaffenheit des Überlieferten nach Abweichung und Übereinstimmung fest. Auf Grund dessen hat

die Textkritik die bestbeglaubigste und sachlich bestbegründete Lesung festzustellen und, wenn dies nicht thunlich ist, die erkannten Fehler durch Emendation oder Konjekturen zu beseitigen (§ 19. 23).

Der Kritiker hat weiter den Sachverhalt des Überlieferten in Bezug auf Inhalt und Ausdruck, auf Bezeugung und auf sein Verhältniss zur litterarischen Gattung zu untersuchen. Die Authentie, Integrität und Glaubwürdigkeit geben die Leitpunkte (§ 16 3. 22 2). Hinsichtlich des Inhalts fragt er daher nach Vollständigkeit, Angemessenheit und Unverfälschtheit des Überlieferten (Integrität). Ermittelt er Lücken, so ist zu entscheiden, ob sie durch mechanische Ursachen, durch Nachlässigkeit oder absichtliche Verstümmelung entstanden sind. Letzteres war nach Tertullians Meinung in dem Kanon des Marcion der Fall. Auch des Stoikers Zeno Schriften mussten sich eine solche Reinigungsoperation, ein *ἐκτιμηθῆναι τὰ κακῶς* — d. h. wider die spätere stoische Lehrfassung — *λεγόμενα* (Diog. Laert. VII § 34) gefallen lassen. Ermittelt er Bestandteile, welche dem Gesamtcharakter fremd sind, so schlägt die kritische Untersuchung je nachdem einen verschiedenen Weg ein. Sie stellt entweder Interpolationen fest und Überarbeitungen von zweiter Hand, wie Hieronymus bei Vergleichung der synoptischen Texte (Praefatio in evangelia. I 1426 ed. Ben. 1693), — dann entsteht die Aufgabe, durch Ausscheiden den ursprünglichen Typus wiederherzustellen; — oder sie scheidet die von zweiter Hand zusammengeweisssten und zusammenge nähten Stücke, wie dies die Pentateuchkritik seit Astruc thut (§ 20). Ferner kommt die Möglichkeit in Betracht, dass der Zusammenhang durch Umordnen (Athetesen) und Auslassen gestört sei, wie dies Hieronymus bei Vergleich des hebräischen Jeremiatextes mit den Übersetzungen feststellt und nach dem Grundtexte erledigt (*digerere, ordinare, diducere, complere* t. III 526f.).

Die Untersuchung der Integrität ist ihrem Wesen nach litterarisch und erfordert die genaueste Kenntniss des Sprachcharakters (*ιδίωμα λέξεως καὶ φράσεως*). Ist derselbe ein eigenartiger nach Wortschatz, Begriffskreis und Satzbau, so giebt er den Massstab für die Erkenntniss des Unechten und für die Abschätzung der Authentie.¹⁾ Darüber hinaus geht die Kritik

1) Vgl. SCHLEIERMACHERS Untersuchungen über den 1. Timotheusbrief, die neueren Hypothesen über die Zusammensetzung der Apokalypse

der Überlieferung von dem Schriftwerk und seinem Verfasser oder der geschichtlichen Bezeugung. Sie prüft, ob die Zeugnisse mit der Beschaffenheit des Werks übereinstimmen. Diese Untersuchung erhält ein erhöhtes Gewicht durch die mannigfach gesicherte Thatsache einer ausgedehnten pseudepigraphischen Litteratur im Altertum und Mittelalter. Bücherliebhaberei, Autoritätserschleichung, der Wunsch, eigenen Geisteserzeugnissen durch einen berühmten Namen vermehrtes Gewicht zu geben oder anonyme Litteratur unterzubringen, auch Verwechselungen und vorschnelle Schlüsse sind hierfür treibende Kräfte. Aus falscher Verehrung wurde das Apokryphon Paulus und Thecla dem Apostel beigelegt, aus Hass verfertigte der Stoiker Diotimus schmutzige Briefe unter dem Namen des Epikur (Diogen. Laert. X § 3). Dazu kommt, dass der Begriff litterarischen Eigentums erst neueren Datums ist. Unbefangen sagt Cicero von seinen philosophischen Schriften: *ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt* (ad Attic. XII 52).

Die Prüfung der Authentie, deren Tragweite aus diesem Thatbestande erhellt, entscheidet jedoch über die Bedeutung der Schrift selbst nicht. Wird auch der Nachweis geführt, dass sie fälschlich ihrem Verfasser beigelegt wurde, so bleibt davon unberührt die Bestimmung ihres Quellenwertes oder ihre Glaubwürdigkeit. Diese wird ermittelt durch die Erkenntniss des Verhältnisses der Schrift zu dem Ganzen, dem sie angehört. Als bestimmbarer Teil eines Ganzen, einer Sammlung, eines geschichtlichen Prozesses erhält sie ihre Geltung als Quelle und Urkunde; sie wird ein fester Punkt, von dem aus eine Gesamtanschauung sich bilden, und das Ganze, dessen Teil sie ist, richtig gewürdigt werden kann. Die Wichtigkeit dieser Funktion der Kritik belegen die Untersuchungen über die Sammlung der Platoschriften oder der auf den Namen eines Kirchenschriftstellers, wie Justin, Cyprian, Augustin vereinten Werke. Grosse Namen haben eine magnetische Kraft für anonymes Litteraturgut. Die Anschauung vom Urchristentum wird ebenso wie die Beurteilung des Paulus selbst eine andere, je nachdem das Corpus Paulinum auf vier, zehn oder dreizehn Teile ausgedehnt wird. Dass ihre Arbeit auf die vorgängige Prüfung der Integrität und Authentie sich stützt,

(§ 22 2'), WENDTS Hypothese über die Bestandteile des Johannesevangeliums (Lehre Jesu I 215 f.), DITTENBERGERS Feststellungen über Platos Stilentwicklung (Hermes XVI 320 f. 1881).

liegt im Wesen der Aufgabe. Ist festgestellt, ob der Gegenstand der Kritik vollständig erhalten ist, oder nicht, ob die Schrift dem Verfasser zukommt, auf dessen Namen sie überliefert ist, oder nicht, so ist die Frage spruchreif, ob sie ein organisches Glied ist für das Ganze, im Zusammenhange mit dem sie überliefert wurde, oder ob für sie ein anderer Platz in dem geschichtlichen Prozesse durch Hypothese gesucht werden muss.¹⁾

3. Da die Aufgaben der Kritik je nach den Stoffen verschiedenen sind, so hat sie eine sehr ungleiche Ausbildung je nach dem Sachstande gefunden. Die Textkritik bedeutet für einen Dialog des Plato oder einen Brief des Paulus mehr als bei den Dramen Goethes. Für die diplomatische Kritik stellten die Urkunden des Mittelalters und die Brieflitteratur der neuen Zeit ganz andere Aufgaben, als die monumentalen und litterarischen Quellen des Altertums. Auch die Grade des kritischen Interesses stufen sich ab je nach der Wirksamkeit der behandelten Stücke für die Gegenwart. Die Frage nach der Authentie und Integrität bedeutet für die biblischen Schriften mehr, als für die Schriften des Plutarch oder des Gregor von Nyssa. In jedem Falle aber ist für die fruchtbare Ausübung der Kritik die richtige Fragestellung entscheidend, die ein Ergebniss der Sachkenntniss und des Takts ist.

Die Sachkenntniss ergibt eine unvoreingenommene Induktion, welche nicht vorweg konstruirt und postulirt, sondern die *petitio principii* (das Volteschlagen der wissenschaftlichen Arbeit) vermeidet. Auf Grund der methodisch erworbenen Sachkenntniss gewinnt der Forscher Ergebnisse, die aus der Sache wachsen, wie die Rechtsregeln aus dem Thatbestande des Rechts.²⁾ Die Sachgemässheit dieser Ergebnisse werden bei unsicherer und fragmentarischer Überlieferung gesichert durch den kritischen Takt, der sich in dem Sinn für das Angemessene und Mögliche, in der

1) Die Bezeichnungen der Kritik sind sehr mannigfach; man spricht von höherer und niederer, äusserer und innerer, ästhetischer, philologischer, historischer, litterarischer, doktrinaler, psychologischer, divinatorischer Kritik (SCHLEIERMACHER, Hermeneutik S. 275). Alle diese Attribute ergeben keine Kategorien, aus denen sich die kritischen Funktionen nach ihren Wechselbeziehungen ableiten lassen. Sie sind durch Stoffe oder methodische Gesichtspunkte veranlasste Modifikationen der beiden Grundbethätigungen des *recensere* und *emendare*.

2) Digest. L. tit. 171: *Regula est, quae rem breviter enarrat. Non ex regula jus sumatur, sed ex jure quod est regula fiat.*

Wahlverwandtschaft mit dem Untersuchungsstoffe offenbart und nicht Ansprüche an die Glaubwürdigkeit der Überlieferung erhebt, denen der sachliche Anhalt mangelt. Wie unsachlich und taktlos wird z. B. das *argumentum e silentio* für Probleme des Urchristentums noch immer ausgebeutet. Kongenialität kann nicht erlernt und anempfunden werden. Ein Kritiker von Gottes Gnaden wird geboren, aber er bethätigt seine Kraft in unermüdlicher Arbeit. Der Bergmann bedeutet nichts, wenn er nicht mit Schürfen und Graben das Bergwerk richtig ausnutzt. Vermöge der Kongenialität wird besonders in Problemen der Religionsforschung allein eine Selbstkritik der Sache gewährleistet. Das will sagen, nur der Theologe versteht das geschichtliche Christentum, der die Kraft des Christenglaubens erprobt hat. Nur unter dieser Voraussetzung vermag er das Grundsätzliche und Wesentliche von dem geschichtlich Bedingten zu scheiden. Die fruchtbare Kritik hat den Glauben zur Triebkraft. „Für D. Strauss ist alles gleich wichtig. Dem Unglauben fehlt das Prinzip der Unterscheidung, der Unter- und Überordnung. Von aussen herantretend sieht er alles gleich an mit Inquisitionsaugen“ (JADORNER an Martensen I 91).

§ 55. Zur Geschichte und Litteratur der historisch-kritischen Methodenlehre.

Das Bedürfniss einer Theorie des Verstehens und Beurteilens regt sich einer abgeschlossenen Litteratur gegenüber. Das hervorbrachte geistige Gut bedarf zu seiner Erhaltung behütender Arbeit. Da die Grundsätze dieser Theorie aus dem Wesen jeder geistigen Arbeit entspringen, übernimmt die Theologie des christlichen Altertums die grammatische Wissenschaft des Hellenismus. Die Reformationszeit wendet die gleichen Gesetze zur Neuentdeckung des wahrhaft Christlichen auf die Schrift und auf die Geschichte an. Ihre dogmatischen Postulate sind in Folge der vollen Entfaltung der historischen und philologischen Forschung ersetzt durch die Überzeugung, dass der wissenschaftliche Beweis für die Eigenart und Einzigkeit des Christentums geschichtlich, also mit den Mitteln der historischen Kritik endgültig und entscheidend zu führen ist. Grundlegend für den jetzigen Problemstand ist SCHLEIERMACHERS Hermeneutik und Kritik.

1. Die Zeit des Hellenismus ist weniger produktiv als gelehrt, sammelnd, erklärend. Sie bearbeitete ein Erbgut. Rom

überkam die Arbeit von Alexandria, der Geburtsstadt der Philologie (Eratosthenes ὁ φιλόλογος), und von Pergamon (der Stoiker Krates als allegorischer Ausleger der Göttermythen). Eine Theorie der Kritik und Hermeneutik bildete sich aus der Arbeit für das Verständniß der Klassiker allmählich heraus und mit ihr das Ideal eines Grammatikers. Der γραμματικός hat zur Aufgabe τὸ διορθωτικὸν (μέρος), die Textkritik, τὸ ἀναγνωστικόν, das kunstmässige Vorlesen, τὸ ἐξηγητικόν, das Verständlichmachen, τὸ κριτικόν, die ästhetische Würdigung (BLASS, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft 1886. S. 131 f.). Entsprechend beschreibt Varro die Pflichten des Grammatikers; sie bestehen in der *lectio*, der kunstmässigen Wiedergabe im Wort, der *enarratio*, der Deutung des Dunkeln, der *emendatio*, der Text- und Sachkritik, dem *judicium*, der Stil-Erklärung und Kritik. Der Betrieb der Philologie als Grammatik, Dialektik, Rhetorik bestimmte die Bildung des römischen Weltreichs bis tief in die christliche Zeit, nicht ohne dass Manierirtheit und Sachmüdigkeit immer spürbarer hervortreten. Augustins grammatische und dialektische Schriften im Gegensatze zu seinen christlichen Werken charakterisiren typisch die Verhältnisse der sich auslebenden, einer Ablösung bedürftigen antiken Kultur. Wie aber das Christentum zum wissenschaftlich begründeten Selbstgefühl durch Exegese und Kritik sich durcharbeitet, zeigt die alexandrinische und antiochenische Theologenschule, deren Arbeiten durch Hieronymus, Rufinus, Augustinus, Junilius u. a. sowohl nach ihrem theologischen als auch nach ihrem kritischen und historischen Gehalt der Kirche des Westens zu gut kamen (§ 21. 35 1. 51 1. 73 2.). Von diesen nährt sich die wissenschaftliche Überlieferung des griechischen und des romanisch-germanischen Mittelalters (§ 35 2. 51 2). Die *introductores* stellten Regeln des Schriftverständnisses fest, welche unter unbeanstandeter Voraussetzung der Schriftinspiration die Wege der Deutung festlegten (§ 8 3. 24 1).

2. Durch die Schriftforschung der Reformation und durch die Begeisterung des Humanismus für die aus den Trümmern sich erhebende klassische Welt wurden die echten Grundsätze der historisch-kritischen Methode wieder gewonnen. Mit der Anerkennung eines Schriftsinns hat die Reformation die traditionell gewordenen Umdeutungen scholastischer Exegese ihres Halts beraubt. Der Humanismus aber förderte die Einsicht in die Bedeutung des dogmatisch freien geschichtlichen Erkennens.

CARLSTADTS „De canonicis scripturis libellus“ (1521) führte die Schriftforschung auf den von Eusebius bezeugten Sachstand zurück (§ 24 3). FROBORTELLUS (*De arte seu ratione corrigendi antiquorum libros*. 1557) gab die erste theoretische Anweisung zur Wort- und Sachkritik. Aber diese Schriften sind mehr Zeugnisse des neu erwachten wissenschaftlichen Interesses, als dass sie Richtung gaben. Teils in Wechselwirkung, wie in Deutschland, teils getrennt, wie in den romanischen Ländern, in denen die katholische Autorität die theologische Bewegung band und den Humanismus frei liess, erweitern und vertiefen sich die Bemühungen um sachliches Verstehen des Christentums und der Antike. Das Interesse förderte die Methode auch ohne theoretische Erwägungen.

In den Reformationskirchen legt eine neu geformte dogmatische Tradition sich als Wall auch gegen katholische Angriffe um die Schriftforschung, aber bindet sie in ihrem Betriebe nur bedingt (§ 24). Des MATTHIAS FLACIUS grundlegendes Werk *Clavis scripturae sacrae seu de sermone sacrarum litterarum* (zuerst 1567) enthält im 2. Bande wertvolle Abhandlungen zur Hermeneutik, welche das geschichtliche Verständniss fördern (§ 15 1). Die massige Stoffsammlung des SALGLASSIUS (*Philologia sacra*. 1623), die nach dem Vorbilde der antiken Methodik gegliedert ist, bereichert, aber vertieft nicht das Schriftverständniss. Fruchtbare wird die philologische Theologie der Niederlande, die ihre im harten Kampfe errungene Glaubensfreiheit auch als führende Macht in der Wissenschaft behaupten. Sie arbeitet im Geiste JOSEPH SCALIGERS, der selbst in Leyden, der neuen Hochburg der freien Forschung, eine Wirkungsstätte fand (vgl. dessen *De arte critica diatribe*. 1619). HUGO GROTIUS († 1645) kennzeichnet als Historiker und Theolog den Höhepunkt ihrer Leistungen. Ihre Traditionen bietet des CLERICUS *Ars critica, in qua ad studia linguarum latinae graecae et hebraicae via munitur veterumque emendandorum et spuriorum a genuinis dignoscendorum via traditur* (3 Bde. 1697. ⁵1778). In Deutschland bringt die pietistische Bewegung auch die methodischen Fragen zur Sprache. AHFRANKES *Praelectiones hermeneuticae* (1717) und *Delineatio doctrinae de affectibus protestire* gegen dogmatische Veräusserlichung und eine die Individualität der heiligen Schriftsteller übersehende Vereinerleung des Schriftgehalts. Seine Grundsätze führte JJRAMBACH aus in den einflussreichen *Institutiones hermeneuticae sacrae*

variis observationibus, copiosissimis exemplis biblicis illustrata (1723). Verhängnissvoll wurde seine Lehre von der Emphasis oder dem prägnanten Sinn der einzelnen inspirirten Worte, durch die er dem Inspirationsdogma Lebenskraft aus der Schrift geben wollte. Sie verdunkelte die Klarheit über den einen Schriftsinn und öffnete dem Allegorisiren und Kombiniren Thor und Thür, an welchem COCCEJUS in seiner Föederaltheologie sich freute.

Der erste, der in konsequenter Weise eine Theorie der undogmatischen Exegese nicht tief gründend, aber klar und wirksam gab, ist JA ERNESTI (*Institutio interpretis Novi Testamenti*. 1761. ⁴ von Ammon 1792). Der Rationalismus hat sie zuerst ohne historischen Sinn angewandt, indem er in der christlichen Offenbarung die „moralische Religion“ suchte, die mit den Wahrheiten sich decken sollte, welche der „Verstand der Verständigen“ sieht. Er öffnete eine Kluft zwischen der Geschichte der christlichen Religion und ihrem brauchbaren Wahrheitsgehalt. Aber das Verdienst ist seinem unermüdlichen Vorkämpfer JSSEMLER nicht zu schmälern, dass er an der Geschichte des Kanons und dem Inhalt des N. T. mit eindringlichem Ernst die Notwendigkeit einer undogmatischen Exegese dargethan hat (Neuer Versuch, die gemeinnützige Auslegung und Anordnung des N. T. zu befördern. 1786. Weitere Schriften bei CLAUSEN, Hermeneutik S. 294 N.). Im Sinne Ernestis und Semlers bildeten SFNMORUS (*Acroases academicae super hermeneutices Novi Testamenti* ed. Eichstaedt 2 B. 1797 — unvollendet) und KAGKEIL (Lehrbuch der Hermeneutik des N. T. 1810) die Methodenlehre aus.

3. SCHLEIERMACHER, der als echter Renaissancetheologe die fruchtbarsten Bildungskräfte des klassischen Altertums für seine Wissenschaft ausnutzte, hat die Grundsätze der Hermeneutik und Kritik in massgebender Weise bestimmt und entwickelt (Werke zur Theologie VII 1838: Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das N. T. herausgegeben von Lücke). Er brachte die Thatsache zur Anerkennung, dass die historische Methodik auf unterschiedslos geltenden Regeln beruht. Seine Arbeit findet eine sachliche Ergänzung in FAWOLFS Vorlesungen über Encyklopädie der Altertumswissenschaft (herausgegeben von Gürtler. 1831) und von ABOECKII, Encyklopädie und Methodologie der klassischen Altertumswissenschaft (herausgegeben von Bratuscheck 1877). Es liegt in der Natur der Verhältnisse (§ 54 2. 3), dass die Anwendung der methodischen Grundsätze in

der Theologie fast ausschliesslich für das Verständniss der biblischen Urkunden, in der Philologie vorwiegend für die altklassische Litteratur ausgebildet ist. Für die Geschichtswissenschaft überhaupt sammelte die einschlägigen Stoffe EBERNHEIM (Lehrbuch der historischen Methode 1889), während die Grundsätze der historischen Forschung JGDROYSEN in dem Grundriss der Historik (²1875) und OLORENZ in der Geschichtswissenschaft (2 Bde. 1887. 91) darlegen.

4. Für die Theologie liegt das Lebensinteresse der methodischen Erörterungen in der sachgemässen Erkenntniss der Eigenart der heiligen Schrift. Um dieselbe hat, in verschieden zugespitzten Auseinandersetzungen mit den dogmatischen Postulaten, die Fortarbeit sich bemüht. Mit der Absicht, das Gleichgewicht zwischen Schriftauslegung und Dogmatik herzustellen, entwarf FLÜCKE in Anknüpfung an Schleiermacher die Grundzüge einer biblischen Philologie (Grundriss der NTlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte 1817). Mit Betonung des Historischen arbeitet HNClausen (Hermeneutik des N. T. Aus dem Dänischen übersetzt von COSchmidt-Phiseldek 1841) und AIMMER (Hermeneutik des N. T. 1873). Mit philologischer Akribie häufte CHGWILKE (Die Hermeneutik des N. T. systematisch dargestellt 1843. 44) unübersichtlich Stoffe und Beobachtungen, während JLSLUTZ (Biblische Hermeneutik. Nach dessen Tode herausgegeben von ALutz 1849) den theologischen Charakter der Auslegung mit den geschichtlichen Anforderungen auszugleichen sucht. Welche Gegensätze die Bestimmung des theologischen Charakters hervorruft, beweist der lehrreiche Streit, den HOLSHAUSENS an Rambach erinnerndes Postulat eines tieferen Schriftsinns veranlasste (Ein Wort über tieferen Schriftsinn 1824. Die biblische Schriftauslegung 1825. KHSACK, CJNITZSCH, FLÜCKE, Über das Ansehen der heiligen Schrift und ihr Verhältniss zur Glaubensregel in der protestantischen und der alten Kirche. Drei theologische Sendschreiben an Prof. D. Delbrück in Beziehung auf dessen Streitschrift Ph. Melancthon der Glaubenslehrer. 1827). Zu einer Verständigung ist es bisher zwar in den Grundsätzen, aber nicht in ihrer Anwendung gekommen. JCHKHOFMANN (Biblische Hermeneutik. Nach Manuskripten und Vorlesungen herausgegeben von Volck 1880) ist ein Zeuge für den thatsächlichen Problemstand. Rückhaltslos anerkennt er die Einheit der hermeneutischen Regeln und weist die Erschwerungen

des Schriftverständnisses in den dogmatisch bedingten Fragestellungen bündig nach. Dann aber verschwinden diese geschichtlich begründeten Gesichtspunkte wie in einer Versenkung hinter der ihm eigentümlichen dogmatischen Konstruktion der heiligen Geschichte, die an Coccejus' Föderalthologie erinnert (§ 21 3). Eine Einigung ist zu erzielen, sowie erkannt wird, dass die Spannung zwischen dogmatischer und historischer Schriftauffassung durch methodische Durchführung des Grundsatzes *scriptura scripturae interpres* sich erledigt (§ 76 3). Wird unter Anleitung desselben das Wort Gottes in der Schrift gesucht, so scheidet sich klar das geschichtlich Bedingte von ihrem unvergänglichen Offenbarungsgehalt. Jedenfalls stehen und fallen die Reformationskirchen mit dem Grundsatz: nicht die Kirche hat zu bestimmen, was die Schrift enthalten darf, sondern nach der Schrift ist zu bestimmen, was die Kirche als christlich ansieht.¹⁾

Anmerkung. Die katholische Mitarbeit für die Probleme des geschichtlichen Verstehens ist durch die Tradition der Kirche seit dem Tridentiner Konzil grundsätzlich festgelegt. Sowohl für das Schriftverständniss, dem die kirchlich gebilligten Ausgaben der Vulgata zu Grunde zu legen seien (Sessio IV), als auch für die Kirchengeschichte (§ 51 1) steht die Entscheidung vorweg bei den *traditiones divinae continua successione in ecclesia conservatae*. Dass der *consensus patrum*, auf den die Tradition sich beruft, eine ungeschichtliche Erdichtung ist, wird stillschweigend getragen oder abgeleugnet. Aber auch für die Bethätigung der Wissenschaft behauptet die tridentinisch-reformirte Kirche ihren Opportunismus, sowie es sich um die Polemik gegen das reformatorische Schriftprinzip handelt, als dessen echte Frucht sie DF Strauss' Leben Jesu, Feuerbachs Wesen des Christentums, den Materialismus und die Sozialdemokratie ausgeben möchte. Für den Stand der katholischen Hermeneutik bleibt auch heute noch das bezeichnende Werk des SIXTUS SENENSIS *Bibliotheca sancta ex praecipuis catholicae ecclesiae autoribus collecta et in octo libros*

1) Die neueren Untersuchungen über diese Frage bringt in Übersicht LÖBSTEIN ThLZ. 1891 S. 566—578. Vgl. zur Sache LANDERER und W. SCHMIDT, Hermeneutik (RE.¹.²), W. VOLCK, Die Lehre vom Schriftganzen (Kanonik und Hermeneutik, HThW. I). C. F. G. HEINRICI, Schriftforschung und Schriftautorität. 1891. E. HAUPT, Die Bedeutung der heiligen Schrift für den evangelischen Christen. 1891. A. W. DIECKHOFF, Die Inspiration und Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift. 1891.

digesta (zuerst 1593), eine gelehrte Stoffsammlung, welche für allegorische Schriftauslegung eintritt und Erasmus zu den Ketzern zählt, weil er nur den einen Schriftsinn anerkennt, den Grammatik und Geschichte erschliessen. Die Verdienste der katholischen Mitarbeit liegen nicht auf dem Gebiete der historischen Prinzipienlehre.

Zweiter Teil.

Die normative Theologie.

§ 56. Einleitung.

Wie die historische Theologie durch die Richtung auf das Verständniss der christlichen Vergangenheit, so wird die normative durch die Behauptung des Christentums als Glaubens- und Lebenslehre und die Beschaffung der Mittel zur kirchlichen Selbsterhaltung zusammengehalten. Da die systematische Theologie das Christentum mit Rücksicht auf seinen Lehrgehalt, die praktische nach seiner Kraft für den Aufbau des kirchlichen Lebens betrachtet, so sind trotz der gleichen Beziehung auf den Glaubensstand der kirchlichen Gegenwart die Aufgaben und Methoden beider verschieden orientirt. Die historische Theologie aber sichert beiden den Zusammenhang mit den Anfängen des Christentums und die Einsicht in Wesen und Werden alles christlichen Lebens (vgl. § 5).

1. Nachdem SCHLEIERMACHER (§ 196 f.) den Zusammenhang der systematischen Theologie mit dem kirchlichen Konfessionsstande grundsätzlich festgestellt hat, ist sie folgerecht der praktischen Theologie beizuordnen. Beide Disziplinen erhalten in ihrer Wechselwirkung der Theologie die Beziehung zum kirchlichen Leben, welche ihr den Charakter einer Fakultätswissenschaft verleiht (§ 23), und verbürgen dem kirchlichen Leben seinen geistigen Gehalt und seine den Grundsätzen entsprechenden Formen. Losgelöst von dieser Beziehung verflüchtigt sich die systematische Theologie zu einem Bestandteile der Religionsphilosophie oder zu einer Disziplin der theologischen Hypothesen (BDUHM, Über Ziel und Methode der theologischen Wissenschaft. 1889 S. 28). Aber die Verbindung der systematischen und der praktischen Theologie erhält dieser das Bewusstsein ihrer konfessionellen Zugehörigkeit und ihre Fruchtbarkeit zur Überzeugungsbildung und bewahrt jene davor, sich in empirische Anweisungen und Ratschläge für Kultus und Amtsführung zu verzetteln. Für die evangelischen Kirchen kommt diese Bluts-

verwandtschaft in dem Verhältnisse von Wort Gottes und gottesdienstlichem Handeln zum Thatausdruck. Die Verkündigung des Wortes fordert von dem Lehrstande die Einsicht in den inneren Zusammenhang und die Geschichte der christlichen Offenbarung, wie sie die systematische Theologie zu einer Gesamtanschauung herausarbeitet. Diese Verkündigung selbst ist aber das Hauptstück des kirchlichen Handelns. Das Fruchtbarmachen der christlichen Lebenswahrheiten hat in ihr seinen Quellpunkt. Die Verwaltung der Sakramente wird veräusserlicht, das kultische Handeln wird zur entgeistigten Technik, wenn nicht die Klarheit über die Kraft und die Wirkungen der christlichen Grundsätze sich mit jeder praktischen Bethätigung verbindet.

2. Ist auch der gemeinsame Zweck der systematischen und der praktischen Theologie die innere und äussere Organisation des Heilsbesitzes, so sind doch die Mittel zur Erreichung desselben verschieden. Indem jene den kirchlichen Glaubensstand nach seiner Begründung und seinem Zusammenhange prüft und darlegt, will sie die christliche Weltanschauung, welche die kirchliche Gemeinschaft zu der ihrigen gemacht hat, als Wahrheit erweisen. Sie kann sich daher nicht damit begnügen, einen Bericht zu erstatten über das in der Konfession als christlich anerkannte Glaubensgut, sondern sie giebt Überzeugung wieder und erweckt sie. Sie „bewährt den Zusammenhang durch seine Aufstellung“ (SCHLEIERMACHER). So liegt in dem Wesen der systematischen Theologie allerdings eine universelle Tendenz. Sie hält sich bereit zur Verantwortung jedermann (I Petr. 3 15) und sieht ihre Aufgabe grundsätzlich erst damit als gelöst an, dass sie nicht allein das reine Aufgehen der christlichen Wahrheit in ihre konfessionelle Ausprägung nachweise, sondern auch die christliche Wahrheit als die religiöse Wahrheit im absoluten Sinne behaupten könne. Die Erkenntniss des höchsten Ziels darf ihr jedoch seinen idealen Charakter nicht verschleiern. Die Thatsache, dass dieses Ziel immer nur annähernd erreichbar bleibt, lähmt ihr die Arbeitskraft nicht; das Ziel selbst giebt ihr die sichere Richtung (Phil. 3 12 f.), bestimmt die Arbeit im einzelnen und giebt die Mittel sowohl zur Kritik des Bestehenden als auch zum kräftigen Ergreifen der Offenbarungswahrheit an die Hand. Diese liegen in dem Gebiet, auf das jede Überzeugungsbildung gewiesen ist. Werden sie mit Selbstkritik gebraucht, dann binden sie die Neigung, die objektive Wahrheit mit der subjektiven Gewissheit zu ver-

wechseln und so die Gesamtüberzeugung zu vergewaltigen und zu desorganisiren.

Je wirksamer die systematische Theologie für die Lösung ihrer Aufgabe sich regt, desto selbstgewisser und freudiger arbeitet die praktische Theologie. Je zerfahrener jene sich entwickelt, desto lockerer wird für diese der Zusammenhang mit dem Nährboden der christlichen Klarheit, desto stärker die Tendenz, auf Unkosten der Lehre den Kultus, auf Unkosten stiller Fortarbeit für den Aufbau des Gemeindelebens die Autorität und den augenfälligen Erfolg zu preisen. Geht die auf die Rechenschaft von dem Glauben abzweckende Geistesthätigkeit losgelöst her neben der Arbeit für die Gemeindeorganisation, so steigt der Gemeindegliedener allmählich aber sicher auf die Stufe des *sacrificulus* herab. Mit der Erkenntniss der Wechselbeziehung der beiden Disziplinen ist aber keineswegs gefordert, dass sich die eine der anderen unterordne und etwa der praktische Theologe in dogmatischen Formeln das Wort verkünde oder der Systematiker von den Tagesbedürfnissen der kirchlichen Praxis sich leiten lasse. Die Aufgaben der praktischen Theologie liegen in anderem Sinne innerhalb des Konfessionsstandes der kirchlichen Gemeinschaft, als die der systematischen. Jene Tendenz auf eine universelle religiöse Weltanschauung, welche die Arbeit des Systematikers in Spannung erhält wie die „Unruhe“ das Räderwerk der Uhr, bedingt ihre Arbeit nicht. Sie schafft vielmehr die Stoffe herbei und bildet die Mittel aus, das konfessionell abgeschlossene Leben nach seiner Eigenart in dem Bewusstsein seiner inneren Wahrheit und seiner geschichtlichen Berechtigung zu vertreten. Sie zeigt die Wege zur Verwirklichung des Herrenwortes: *πίστευτε ἀγαθὸν ὑπερβίβεται* und übersetzt die Theorie des Glaubenslebens, um welche der Systematiker sich bemüht, in das Leben selbst. Die systematische Theologie prüft und formt die Kräfte, die praktische bringt die Kräfte zur Wirksamkeit (§ 54).

Erster Abschnitt.

Die systematische Theologie.

§ 57. Verhältnissbestimmungen und Einteilung.

Systematische Theologie ist eine formelle Bezeichnung. Das System setzt die Einheit der Grundanschauung voraus und die Möglichkeit, die auf die Grundanschauung bezogenen Begriffe

abzuleiten und nach ihrer inneren Verbindung zu gliedern. Als religiöse Weltanschauung hat das Christentum eine theoretische und eine praktische Seite; denn es wurzelt in der Überzeugung, dass Glauben und Leben in untrennbarem Wechselverhältnisse stehen. Die Hauptteile der systematischen Theologie sind demnach die christliche Glaubens- und Lebenslehre oder die Dogmatik und Ethik. Die Dogmatik nimmt ihren Ausgangspunkt von der Glaubenslehre der Konfession. Daher tritt ihr ergänzend die philosophische Theologie an die Seite, welche dem Anspruche des Christentums, Weltreligion zu sein, Rechnung trägt und dasselbe nach seinem Wesen überhaupt, nicht nach seiner konfessionellen Bezogenheit zu ergründen sucht. Insofern die philosophische Theologie die christliche Weltanschauung mit grundsätzlich abweichenden Weltanschauungen auseinandersetzt, wird sie Apologetik und Polemik. Die Ethik ist die systematische Darstellung der in dem Leben wirksam gewordenen christlichen Grundsätze. Nimmt sie ihren Ausgangspunkt von der Dogmatik, so giebt sie die praktische Rechtfertigung des sittlichen Charakters des Christentums als christliche Sittenlehre. Geht sie von dem Wesen des Sittlichen überhaupt aus, so bildet sie als philosophische Sittenlehre ein Gegenstück zur philosophischen Theologie. Die methodischen Mittel für die systematische Theologie sind in der Philosophie ausgebildet, welche die Gesetze des Denkens und die Beschaffenheit des Vernunftwesens erforscht (Logik und Psychologie). Beschränkt sich aber die Philosophie nicht auf den berechtigten formellen Einfluss, sondern bestimmt sie auch grundsätzlich den Aufbau der systematischen Theologie, so verdunkelt sie die Erkenntniss der Eigenart des Christentums (§ 49 2). Die Geschichte der systematischen Theologie beleuchtet die Veränderungen der Problemstellung und der Beziehungen der einzelnen Disziplinen.

Die systematische Theologie umfasst daher:

- A. Die Dogmatik;
- B. Die philosophische Theologie (Apologetik und Polemik);
- C. Die christliche Sittenlehre;
- D. Die methodischen Hilfswissenschaften;
- E. Die Geschichte der Systematik.

1. „Das Christentum ist eine Kraft, die nicht in Dogmatik besteht.“ Aber die systematische Theologie ist die Frucht der im

Wesen des Christentums beschlossenen Tendenz auf eine religiöse Weltanschauung. Als Weltanschauung fragt sie nach den Ursachen und dem Zusammenhange. Der Glaube erweckt die Geistesarbeit: *πίστει νοοῦμεν* (Hebr. 11 3). Der Endpunkt wissenschaftlicher Arbeit ist der Nachweis der geschlossenen Einheit der absoluten Wahrheit, wie sie Aristoteles für die Philosophie erreicht zu haben meinte, wenn er annähernde und einleuchtende Vollkommenheit für sein System beanspruchte (*brevi tempore philosophiam plane absolutam fore*. Cicero Tusc. quaest. III 28). Wie viele Theologen und Philosophen haben auf ihre Systeme seitdem diese Hoffnung gesetzt. „Kein Dogmatiker ist im Stande, die Wahrheit recht zu fühlen: unser Wissen ist Stückwerk, wenn er seine Rolle gut spielen soll“ (HAMANN). Und doch löst ein System das andere ab, aber der Trieb zu systematischer Weltanschauung bleibt sich gleich. Den hohen Anspruch des Christentums, die religiöse Weltanschauung zu sein, welche als wahrhaft vernunftgemässe alle Wahrheit umfasst, formulirt Augustin: „*nos qui stulti a paganis dicimur deo nostro non credidissemus, nisi nobis satisfecisset etiam testimoniis virtutum, nec legem eius suscepissemus, si non illam puram et ipsa professione dignam cognovissemus.*“ Die beiden Grundtriebe, welche die Bewegung der systematischen Theologie erhalten, sind damit angedeutet: die Anerkennung der Kraft des Christentums und die Erkenntniss seiner inneren Wahrheit, welche den Menschen sich selbst nach seiner Bestimmung verstehen lehrt. Aber das eigentliche systematische Problem tritt in dieser Äusserung noch nicht ins helle Licht. Dies stellt die Einsicht, dass die Grundsätze des Christentums nicht aufgehen in philosophische Bewegungen, dass der Glaube nicht ein Wissen, sondern nach Grund und Inhalt Gegenstand wissenschaftlichen Verstehens ist. Diese Einsicht ist zu verschiedenen Zeiten mit verschiedener Klarheit ausgesprochen und mit verschiedenen Mitteln zu erweisen versucht worden. Die Arbeit dafür hält das lebendige Interesse an der vertieften Wahrheitserkenntniss in Bewegung. Aber sie muss sich im Hinblick auf die Thatsachen der niemals erschöpften Entwicklungsfähigkeit und der Möglichkeit des Irrtums bewusst bleiben, unbeschadet der Festigkeit ihres Fundaments (I Kor. 3 10f.). Grundsätzlich erkennt daher die evangelische Kirche die bedingte Wahrheit der Lehrfassungen an. Auf die Frage: *ergone errare potest ecclesia?* lautet die Antwort: *potest; etsi enim ecclesia promissionem habet,*

quod semper sit habitura spiritum sanctum, tamen habet etiam comminationem, quod sint futuri impii doctores et lupi, qui, si fieri queat, in errorem inducant ipsos electos (HUTTERI Locus XVII de ecclesia quaestio 18).

2. Die Grenzen der Dogmatik und der philosophischen Theologie sind mit sich schneidenden Linien vergleichbar. Beide bearbeiten die gleichen Stoffe nach verschiedenen Gesichtspunkten und greifen deshalb vielfach in einander über. Aber keine kann die andere ersetzen, ohne die Wege zur Erkenntniss der Bedeutung des Christentums zu verengen. Das kirchliche Gemeinschaftsleben bedarf der Dogmatik, das Christentum als Menschheitsreligion kann der philosophischen Theologie nicht entraten. Jene rechtfertigt den kirchlichen Glaubensstand, diese ermittelt die Prinzipien und die Kulturkraft des Christentums, überhaupt seine Stellung im geistigen Gesamtleben. Eine Vermischung beider jedoch wirkt verwirrend. Will die philosophische Theologie, welche das Christentum, abgesehen von seinen kirchlichen Ausgestaltungen erforscht, für die Dogmatik eintreten, so verlockt sie diese, ihre geschichtlich bedingten Lehrfassungen mit dem Prädikate „absolut“ auszuschmücken. Was heisst absolut? Doch das von den Gesetzen des Werdens Losgelöste, das Unbedingte und Vollendete. Was ist damit gesagt, wenn ROSENKRANZ (Encykl. S. XXXIV) die Dogmatik oder „die spekulative Theologie als die absolute Selbsterkenntniss der Religion“ definirt? oder wenn HARLESS (Encykl. S. 38) als den Inhalt der Dogmatik die Lehre bezeichnet, welche sich „als in sich seiende absolute Wahrheit“ darstelle? Andererseits ist es gleichfalls eine Vergewaltigung oder Missachtung der Thatsachen, wenn die philosophische Theologie den Stoff der Dogmatik als die kritisch zu überwindende Entwicklungsstufe des menschlichen Geisteslebens ansieht, wie DFSTRAUSS in seiner „Christlichen Glaubenslehre“ (1840. 41. 2 Bde.), indem er sie „in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft“ darstellt. Mit logischer Strenge hat AEBIEDERMANN (Christliche Dogmatik 1869) die Aufgabe in gleichem Sinne erfasst. „Die Dogmatik ist die wissenschaftliche Verarbeitung des christlichen Dogmas.“ Ihr Zweck ist, „den Geist zur Selbsterkenntniss dessen, was empirisch aus ihm hervorgegangen ist, zu erheben“ und so das in dem positiven Stoffe gefundene christliche Prinzip in seine entsprechende Gedankenform aufzulösen.

Die Dogmatik hat „die Resorption der sinnlich transcendenten Vorstellungen in die geistige Wahrheitserkenntnis“ herbeizuführen. Wird mit Harless die Lehrwissenschaft der Kirche gleichgesetzt mit der „absoluten Wahrheit“, so bleibt sie in der thatsächlich gegebenen konfessionellen Bedingtheit festgelegt. Behandelt man die Dogmatik als kritisch-spekulative Religionsphilosophie, so wird ihr positives, d. h. ihr geschichtliches Wesen, in welchem das religiöse Gemeinschaftsleben sich entfaltet, wie ein Herbarium, dessen getrocknete Stücke Beiträge zur Physiologie der Religion liefern, ausgebeutet. Gewiss, die Tendenz sowohl auf den Erweis der universellen Bedeutung des Christentums als auch auf das Erkennen des inneren Zusammenhangs und des Lebensrechts der kirchlichen Glaubenssatzungen ist vom Christentum untrennbar. Aber die Vermischung beider führt dazu, dass der Religionsphilosoph zum Dogmatiker wird (CHHWEISSE, *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums*. 3 Bde. 1865f.) oder der Dogmatiker zum Religionsphilosophen (BIEDERMANN). Damit allerdings ist der geschichtlich begründete Sachverhalt gleichfalls verschleiert, dass eine „dogmatische Prinzipienlehre“ unvermittelt neben das „System der Glaubenslehre“ tritt, wie dies CREMER und ZÖCKLER für richtig halten (Bd. 2 des Handbuchs der theologischen Wissenschaften S. 401f. 1884). CREMER weist für seine Prinzipienlehre jede konfessionelle Beschränkung ab. ZÖCKLER hält fest daran, sein System der Glaubenslehre „in evangelisch-lutherischer Auffassung“ zu geben. Dieser Widerstreit kennzeichnet das irreführende Schwancken in der Bestimmung der systematischen Aufgaben. Wer von der Anerkennung des konfessionellen Charakters der Dogmatik ausgeht, muss die Dogmatik in erster Linie als kirchliche Disziplin behandeln, wie das JGOTTSCHICK in seiner Kritik der dogmatischen Richtungen von Hofmann, Luthardt und Frank (*Die Kirchlichkeit der s. g. kirchlichen Theologie* 1890) gethan hat. Gerade als kirchliche Disziplin dient sie dem ständigen Reformationsprozesse. Denn nach evangelischen Grundsätzen ist das Mass für die Kirchlichkeit nicht die Ausgleichung ihres gegenwärtigen Inhaltes mit den symbolischen Büchern, sondern „die Lebensbeziehung zum Heilsglauben“.

3. Dogmatik und Ethik gehören zusammen wie Religion und Sittlichkeit. Die Glaubensgedanken des Christentums sind Grundlage und Bürgschaft für sittliche Gesinnung und sittliches

Handeln (*ἡ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5 6; vgl. Röm. 6 — 8). Es beruht auf mangelhafter Sachkenntniss und Selbstprüfung, wenn eine „religionslose Moral“ als der Zielpunkt der religiösen Entwicklung angesehen wird. Sie ist ebenso haltlos, als eine konfessionslose Dogmatik oder ein dogmenloses Christentum. Mit nichts ist „der Kern aller Religionen die Moral, welche sie lehren“, sondern die Heilsgewissheit, welche auf Grund der Gemeinschaft mit Gott Früchte der Gesinnung und des Lebens zeitigt. KANT (Kritik der praktischen Vernunft. Schluss) preist durchaus zutreffend „das moralische Gesetz in mir“. Darin findet er jedoch nicht den Abschluss. „Der gestirnte Himmel über mir“ weist uns zu Gott. Die Moral stellt das Ideal sittlichen Handelns auf und giebt Auskunft über die Wege, es zu erreichen. Aber den Willen zum Glauben, der den Weg bahnt, die Sicherheit sittlicher Motive giebt allein die Religion. Jesus und Epikur begegnen sich in dem Wort: „Geben ist seliger denn nehmen“. Für Epikur ist dies ein Erfahrungssatz verfeinerten Selbstgenusses, in Jesu Mund der Ausdruck freudiger Selbstverleugnung und reiner Nächstenliebe. Die Einheit von Glauben und Sittlichkeit im Christentum stellt das neue Gebot der Liebe dar, dessen Neuheit in dem Motiv zum Lieben liegt: liebet einander, wie ich euch geliebet habe (Joh. 15 12. 13).

Aus der einheitlichen Wurzel von Glauben und Sittlichkeit entspringen für die theologische Ethik die Antriebe, ihre Organisationskraft in systematischer Darstellung zur Geltung zu bringen. Ihre Prinzipien und ihr Inhalt sind durch ihren Zusammenhang mit dem dogmatischen Systeme bestimmt. Sieht sie davon ab, so hört sie auf eine theologische Disziplin zu sein. Andererseits leitet sie nicht aus der Dogmatik ihre Grundsätze ab, denn sie ruht auf eigentümlichen Prinzipien, mit denen sie das ganze Leben des Christen umspannt. Das sittliche Handeln beansprucht Allgemeingültigkeit. Ihr Anspruch, nicht bloss eine konfessionelle Sittlichkeit, sondern die christliche Sittlichkeit darzustellen, wirkt daher sowohl auf die Dogmatik zurück, als er auch zu einer Auseinandersetzung mit der philosophischen Sittenlehre drängt. Die Rückwirkung auf die Dogmatik ist eine klärende. Glaubenselemente, welche den christlichen Pflichtenkreis durchbrechen, erweisen sich als unprobehaltig. Der Grundsatz, dass alles, was aus dem Glauben kommt, auch sittlich ist, hat zur Folge die Gewissheit, dass ein Glaube, der zu Unsittlichkeiten

reizt, nicht der christliche Glaube ist. Die Auseinandersetzung mit der philosophischen Sittenlehre, mag sie das Erbe der hellenischen Philosophie fruchtbar erhalten, oder aus der erstarkten naturwissenschaftlichen Erkenntnis ihre ethischen Urteile hernehmen, ist durch die sich kreuzenden Ansprüche geboten. Bei verschiedenen Ausgangspunkten, welche hier in der christlichen Offenbarung, dort in der Verwirklichung des Humanitätsideals liegen, haben sie beide dasselbe Ziel: die Herstellung der sittlichen Weltbeherrschung. Daher suchen und prüfen sie einander, so lange nicht der Einheitspunkt erreicht ist, in dem alles, was christlich ist, als sittlich, und alles, was sittlich ist, als christlich sich erweist.

§ 58. Die Dogmatik.

Die Dogmatik stellt die christliche Offenbarung dar, wie sie in dem Glauben der kirchlichen Gemeinschaft lebt. Ihre Quellen sind je nach dem Bekenntnisstande verschieden. Die evangelische Kirche gründet ihre Dogmatik auf die kanonischen Schriften, die Symbole und die christliche Erfahrung. Deshalb ist der Inhalt der Dogmatik traditionell abgegrenzt, die Methode aber der systematischen Darlegung verändert sich je nach dem konfessionellen oder dem erkenntnistheoretischen Standpunkte des Dogmatikers.

1. Namen und Aufgabe. Die Dogmatik ist die Wissenschaft von den Dogmen, in denen das Wesen des Christentums in einer bestimmten Kirche seinen anerkannten Ausdruck gefunden hat (§ 49 1). ASCHWEIZER bezeichnet sie deshalb als „Kirchensatzungswissenschaft“, welche in einer historischen Darlegung sich entfaltet, und will sie von der „protestantischen Glaubenslehre“ unterscheiden. Aber eine Dogmatik, die nur die geschichtlich überlieferten Dogmen darstellt, gehört in die Dogmengeschichte. Von dieser unterscheidet sich eben jene durch ihre Tendenz auf Begründung von kirchlich lebendigen Überzeugungen. Der Name Dogmatik ist für diese Disziplin zuerst von LFREINHART (*Synopsis theologiae dogmaticae* 1659) gebraucht worden. Es liegt in der Benennung das Postulat einer systematischen Form. Die älteren Namen gehen mehr auf die Feststellung und das Begründen einzelner Lehrstücke, nicht auf den Inbegriff des Lehrganzen. Denn *ἀρχαί*, wie Origenes sein dogmatisches Werk betitelte, heisst Glaubensgrundsätze (*principia*); die Scholastiker nannten ihre Dogmatiken *sententiae* als

Übernahme von theologischen Thesen, Fragen und Abhandlungen der Kirchenlehrer; sie wurden in den *summae sententiarum* zu mächtigen Aggregaten ausgebaut. Dagegen betont der Name *loci*, τόποι, der aus der antiken Rhetorik stammt und von den evangelischen Dogmatikern neben *institutio* bevorzugt wird, den Charakter der Dogmatik als einer Rechenschaft vom Glauben; *loci* sind die *sedes e quibus argumenta promuntur* (Cicero de oratore 1 2), die Beweismittel und die Beweisquellen. In allen diesen Namen liegt die Beziehung sowohl auf den überlieferten Lehrstoff, als auch auf seine Begründung. Jener giebt der Wissenschaft ihr festes Element, diese sichert ihr die freie Bewegung; denn eine wirk-same Begründung kann nur mit den Mitteln erfolgen, welche jeweilig dem Stande der geistigen Einsichten entsprechen. Vollkommen ist sie, wenn sie auf Grund klarer Definitionen und Grenzbestimmungen ein in sich widerspruchloses System erzielt. Je mehr sie innerhalb bestimmter *loci* sich isolirt, desto geringer wird ihre durchschlagende Kraft. Die Dogmatik hat daher eine doppelte Aufgabe: die systematische Klarlegung der Einheit der kirchlich lebendigen christlichen Weltanschauung und die scharfe Bestimmung der dogmatischen Begriffe. Für die sachgemässe Fortführung der dogmatischen Verhandlungen ist letztere entscheidend. Die dogmatische Terminologie ist allmählich gewachsen; zum Teil entstammt sie der Philosophie, der Rechtswissenschaft und anderen nicht theologischen Wissenschaften, zum Teil hat sie ihre Wurzeln im Christentum. Mit denselben Kunstwörtern sind zu verschiedenen Zeiten andere Vorstellungen verbunden (§ 43 3). In wie verschiedenem Sinne ist der Begriff Person, Gottheit Christi, Stellvertretung gebraucht worden. Wenn diese Verschiedenheiten und das Recht des abweichenden und modifizirten Gebrauchs der Terminologie nicht wissenschaftlich zur Erkenntniss gebracht werden, so schlägt die dogmatische Diskussion in Verketzerung um und wird religiös unfruchtbar.

2. Die Erkenntnissquellen der Dogmatik liegen in der historischen Theologie und dem christlichen Leben der Gegenwart beschlossen, nicht in allgemeinen Vernunftwahrheiten; daher hat sie mit den Autoritäten, welche der Bekenntnisstand der Kirche aufgerichtet hat, zu rechnen. Nimmt sie davon Umgang, so bekommt sie entweder die Bedeutung eines persönlichen Bekenntnisses, das sich wissenschaftlich begründet, oder beschwört schattenhafte Abstraktionen. Demgemäss sind die Erkenntniss-

quellen der evangelischen und der katholischen Dogmatik verschieden und zum Teil entgegengesetzt (§ 3 2). Die evangelische Dogmatik fusst auf der Schrift als der *norma credendi*, welche nicht nach dogmatischen Postulaten, sondern durch sachgemässe Auslegung sich zur Geltung bringt (§ 4 2). Das kirchlich gewordene Schriftverständniss ist in den symbolischen Büchern niedergelegt (§ 50 1). Diese beanspruchen keine Unfehlbarkeit. Ebensowenig ist die Schriftauslegung auf irgend einem Punkte unbedingt abgeschlossen (§ 34. 55 4). Die christliche Erfahrung aber, welche sich an den historisch gegebenen und kirchlich lebendigen Normen regelt und klärt, hat zu ihrem Nährboden die persönliche Gewissheit und die Lebensfrüchte des Glaubens in der Gemeinschaft. Deshalb besitzt die evangelische Dogmatik keine als infallibel anerkannte, die freie Selbstentfaltung hemmende Instanz. Sie betrachtet sich grundsätzlich als das von der Schriftwahrheit geleitete Fortschreiten von einer Klarheit zur anderen. Die Sicherheit des objektiven Grundes, welchen die königliche Autorität der Schrift allen dogmatischen Arbeiten giebt, wird erschüttert, sowie der Grundsatz der Socinianer, dass die Vernunftkenntniss den Masstab für die Offenbarung gebe, oder der Grundsatz der Mystiker, welche auf das „innere Licht“ spontaner Enthüllungen sich berufen, als Erkenntnisprinzip sich durchsetzt. Luther verurteilte diesen Anspruch als enthusiastische Verirrung. Er fand zugleich in ihm den grundstürzenden Irrtum des Katholicismus. Auch diesen beurteilt er als Enthusiasmus, d. h. als eigenwillige Loslösung der christlichen Einsicht und Autorität von dem Worte Gottes, wie es in der Schrift gefasst ist.¹⁾ Er hat damit den Nerv der Sache getroffen. Der Grundsatz, dass die Tradition, von der die Schrift ein Bestandteil sei, im Papste sich verkörpere, hebt die objektive Autorität der geschichtlich gegebenen Erkenntnisquellen auf. Die römische Kirche lebt demnach in einem inneren Widerspruch. Dem Grundsatz nach sieht sie ihren Glaubensbesitz als vollkommen und abgeschlossen an, dessen Bestand jedoch thatsächlich von der Willensbestimmung „des Nachfolgers Petri“ abhängt. Zwar die

1) Articuli Smalcald. VIII 3f.: *Quid quod etiam papatus simpliciter est merus entusiasmus, quo papa gloriatur omnia jura esse in serinio sui pectoris, et quidquid ipse in ecclesia sua sentit et jubet, id spiritum et justum esse, etiamsi supra et contra scripturam et vocale verbum aliquid statuatur et praecipiat.* (TJMÜLLER 321, 4 9.)

„Kirchenlehre“ wird als unveränderlich proklamirt, als kodifizirter Inbegriff vernünftiger und übervernünftiger Wahrheit (§ 502). Was aber ist die Kirchenlehre? Nach der Entscheidung Leos XIII. ist Thomas' von Aquino Theologie ihr klassischer Ausdruck. Die katholische Dogmatik hat daher zur Zeit in den Schriften dieses Theologen ihre Erkenntnisquelle und ihre Lehrnorm anzuerkennen. Was ihr nicht entspricht, ist heterodox und als häretische Abirrung verwerflich. Es ist eine notwendige Konsequenz der Infallibilität, dass eine solche mechanische Regelung der kirchlichen Denkweise dem Gewissen und der Überzeugungstreue zugemutet wird (§ 75 2).

Die Begriffe der Orthodoxie und Heterodoxie geben ein Urteil darüber ab, ob die dogmatische Ausprägung der Lehre dem Wesen und Inhalte der anerkannten Erkenntnisquellen entspricht oder davon abweicht (§ 491). Sie sind daher relativ, insbesondere in der evangelischen Kirche, welche eine „Kirchenlehre“ in dem Sinne der katholischen und einen sich als infallibel gebenden Gerichtshof in Glaubenssachen nicht besitzt. Schleiermacher nennt orthodox „jedes Element der Lehre, welches in dem Sinne konstruirt wird, das bereits allgemein Anerkannte zusamt den natürlichen Folgerungen festzuhalten“ (§ 203). Damit wäre aber für die evangelischen Kirchen eine imaginäre Grösse gegeben, wie die Geschichte der Dogmatik beweist. Allgemein anerkannt sind allein die Grundsätze, auf denen die Heilsgewissheit ruht. „Natürliche“ Folgerungen lassen sich aus diesen Grundsätzen nicht ziehen, wie etwa aus logischen Prämissen. Ihre Folgerungen sind vielmehr Erfahrungssätze und Postulate; sie enthalten die Rechen-schaft von dem Leben, das der Heilsglaube erweckt und genährt hat.

Die Beschaffenheit der Erkenntnisquellen der Dogmatik, nämlich der historische Charakter der heiligen Schrift, die geschichtliche Bedingtheit der Symbole, die durch das gesamte Kulturleben beeinflusste Bildung der christlichen Erfahrung, fordern für die Konstruktion ihres Inhalts freie Bewegung. Diese bethätigt sich nicht bloss in der Form, sondern auch in der Beurteilung der Erkenntnisquellen. Unter der Voraussetzung der Schriftinspiration ist die Schrift nicht als klassisches Urkundenbuch zur Ermittlung der Heilswahrheiten Autorität, sondern als ungegliederte Ganzheit, in der ein Unterschied von Wort Gottes und heiliger Schrift nicht zuzulassen sei (§ 30 Vorbemerkung). Wird andererseits der historische Charakter der Schrift zur Gel-

tung gebracht, so bedingt die wissenschaftliche Beurteilung des Kanons die Schriftverwendung (§ 21 3). Die dogmatische Ausnutzung ist in diesem Falle sowohl abhängig wie unabhängig von den kundbaren Ergebnissen der biblischen Wissenschaft: abhängig, indem sie der Geschichte lässt, was nach zuverlässigen Ergebnissen der Geschichte zuzuweisen ist; unabhängig, indem das Wort Gottes in der Schrift auf die Frage nach der Seligkeit und ihren Bedingungen abgesehen von aller geschichtlichen Kritik eine bündige Antwort erteilt (§ 28 3). Die innere Beziehung auf die kritische Bibelforschung, die auch ihrerseits eine nie abgeschlossene sein kann, stellt demnach der Dogmatik stets sich erneuernde Aufgaben. Auch sie fordert, gleich der Tendenz auf einen Ausdruck der Gesamtüberzeugung, die den kirchlichen Bedürfnissen jeder Zeit entspricht, eine ständige Fortentwicklung der dogmatischen Arbeit, welche auf Grund der Schrift den Inhalt der Offenbarung für den gläubigen Christen darlegt. Gleichermassen verändert die Abschätzung der symbolischen Autoritäten die Fragestellung. Werden sie im Widerspruch mit ihrem Wesen als religiöses Rechtsbuch angesehen, so hemmen sie die Entwicklung der Dogmatik. Gelten sie als Zeugnisse für den Glaubensstand einer kirchlichen Epoche, welche bei veränderter Lage sich zu erneuern haben, so sind sie der Ausgangspunkt für die weitere Bewegung der dogmatischen Erkenntnis. Richtig gewürdigt sind sie sowohl die Bindeglieder mit der Vergangenheit, als sie auch einen innerlich vermittelten Fortschritt zu vollerer Entfaltung des christlichen Geistes befördern. Durch die positive und geschichtlich begründete Beziehung zu Schrift und Bekenntnis hat das Glaubensbewusstsein der christlichen Gemeinschaft die Gewähr, sich nicht an ausserchristliche Geistesmächte Preis zu geben. Der „Familienzusammenhang“ der christlichen Gemeinschaft ist gesichert, ebenso die freie und fruchtbare Verarbeitung ihres Heilsgutes.

3. Der Inhalt der Dogmatik ist überliefert und erlebt. Durch das Erleben wird die Überlieferung wirksam. Insofern die Dogmatik die Glaubensüberlieferung darstellt, sind ihre Stoffe festumgrenzt und bestimmt; sie giebt Rechenschaft von dem Überkommenen. Insofern sie die Überlieferung systematisch ableitet und konstruiert, vergegenwärtigt sie den wissenschaftlich begründbaren Glaubensstand der Gegenwart und giebt ihm seine eigentümliche Orientierung.

Die Darstellung der Thaten Gottes durch Christus zum Heile der Menschen oder der Versöhnung und Erlösung der Menschheit macht den positiven Inhalt der Dogmatik aus. Werden dieselben nach ihren Beziehungen systematisch aufgefasst und abgeleitet, so ist die Beschaffenheit der Welt und der Menschheit abgesehen von der Versöhnung und Erlösung und ihre durch die Versöhnung und Erlösung auf einen neuen Grund gestellte Existenz nach ihrem Gegensatze und ihrer positiven Kraft zu bestimmen. Die Welt und Menschheit abgesehen von der Versöhnung und Erlösung durch Christus ist aber nicht eine Welt ohne Gott; sie ist von Gott geschaffen und wird von Gott erhalten. Was folgt aus diesen Glaubenssätzen für die Erkenntniss Gottes und seines Wesens, für die Beschaffenheit der Welt des Übernatürlichen, für die Ableitung des Übels, des Bösen und der Sünde, für das Verhältniss von Glauben und Vernunft? Die Menschheit als erlöste und versöhnte erhält durch das Verständniss der Heilsthatsachen das Gepräge. Werk und Person Christi, die Wirkungen, die von Christus ausgehen, die Hoffnungen, welche Christus verbürgt, die Sicherung der Heilsgewissheit durch die Gnadenmittel, die Christus der Kirche darbietet, geben die Gesichtspunkte, nach welchen die Eigenart der christlichen Weltanschauung sich zu einer Einheit verbindet. Danach hat jede christliche Dogmatik darzustellen die Gotteslehre (*theologia*), die Lehre von der Welt und Menschheit abgesehen von Christus (*anthropologia*), die Lehre von der Beschaffung und Darbietung des Heils (*soteriologia*), die Lehre von der Heilsvollendung und den letzten Dingen (*eschatologia*).

Dies sind die traditionellen *loci communes* der Dogmatik. Werden sie in ein System gebracht, so ist alles Einzelne von einer Grundanschauung oder einem Centraldogma aus aufzubauen, das dem Wesen der Kirche, auf welche die Dogmatik sich bezieht, gerecht wird. In der Orientirung des Systems kommt das konfessionell bestimmte Bewusstsein zum Ausdrucke. Demgemäss brachte SCHLEIERMACHER zum Zweck dogmatischer Darstellung den Gegensatz des Protestantismus und des Katholizismus in die berühmte Formel: „der Erstere macht das Verhältniss des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältniss zu Christo, der Letztere aber umgekehrt das Verhältniss des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältniss zur Kirche“ (Der christliche Glaube § 24). TWESTENS Fassung beleuchtet den That-

bestand vielleicht noch anschaulicher: „Die katholische Kirche hielt sich mehr an den ersten, die protestantische mehr an den zweiten Teil jenes Ausspruches des Irenäus: *ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia.*“ In diesen Formulierungen ist das Prinzip der beiden Kirchen ausgesprochen. Die katholische Dogmatik giebt die kirchlich sanktionirte Überlieferung in festen Formen wieder. Die Dogmatik der Reformationskirchen geht von der Heilsgewissheit aus, wie sie durch Gottes Gnade gewährt und durch Christus vermittelt ist, — deshalb ist sie evangelisch; sie erklärt sich damit gegen die Vergewaltigung der Lehre durch die Überlieferung, — deshalb ist sie protestantisch; sie sieht in dem Glauben die Grundkraft der Überzeugungsbildung, nicht im intellektuellen Gehorsam, — deshalb ist ihre Arbeit niemals abgeschlossen. Das dogmatische Prinzip der evangelischen Kirche scheidet aus der systematischen Darstellung alles aus, was zu den grundlegenden Heilsthatsachen der Versöhnung und Erlösung nicht in sicherer Beziehung steht; das Autoritätsprinzip der katholischen Dogmatik verfügt nicht über einen inneren Masstab für die Orientirung des Systems. Ihr Ziel ist die Gleichung des dogmatischen Systems und der Kirchenlehre.

Da die evangelischen Konfessionen keine Kirchenlehre im katholischen Sinne haben, so hemmt auch die rückhaltloseste Anerkennung des gemeinsamen Glaubensgrundes nicht das Bestreben der konfessionell-individuellen Ausprägung des Heilsgutes. Daher kommt die reformirte Dogmatik von dem Centraldogma der Prädestination aus zu den Bedingungen der Versöhnung, die lutherische erhebt sich von der Rechtfertigungslehre aus zum Verständniß der Heilsordnung. Dort liegt der Schwerpunkt der Glaubensfassung in dem objektiven Moment der Herbeiführung des Heils durch Gott, hier in dem subjektiven des Heilsbewusstseins des erlösten Gläubigen. (ASCHWEIZER, Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirchenhälfte 1. 2. 1854 f.).

4. Die Methode der Dogmatik regelt die Stoffordnung und die Beweisführung. Sie ist materiell durch das Verhältniß der dogmatischen Darstellung zu ihren Erkenntnisquellen und ihrem überlieferten Inhalte bedingt, formell durch den erkenntnistheoretischen und kritischen Standpunkt des Dogmatikers. Die erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte bestimmen die Beweis-

mittel und Ziele, die kritischen die Werturteile. In Bezug auf beide gilt der Satz: *methodus est arbitraria*.

Die Gesamtauffassung bestimmt die Stellung zur Erkenntnistheorie. Je nachdem der Dogmatiker die Grenzen des Erkennbaren absteckt, wird er beweisen und konstruieren (die spekulative Dogmatik), oder den Thatbestand ermittelnd darstellen. Im ersten Falle ist er mehr Synthetiker, im zweiten mehr Analytiker. Verfolgt er den Weg der spekulativen Synthese, so wird ihm inhaltlich die Dogmatik ein System allgemein gültiger Erkenntnisse; er strebt eine Ausgleichung von Vernunft und Offenbarung an und begnügt sich nicht mit einer Abgrenzung. Was der spekulative Aufbau der Dogmatik für einen Beweis hält, erscheint bei der analytischen Darstellung der dogmatischen Thesen als eine Analogie. Die Bearbeitung der Gotteslehre, der Trinität, der Christologie auf dem durch Hegels und Schellings Erkenntnistheorien hergerichteten Boden liefert zahlreiche Belege für den methodischen Missbrauch der Analogie bei Beweisen. Die Richtung gebende Bedeutung der erkenntnistheoretischen Grundsätze erhellt besonders an der Behandlung der Glaubensgedanken, welche dem Christentum mit anderen Religionen gemeinsam sind. Diese Stücke bearbeitete die altprotestantische Dogmatik, indem sie die Scheidung des Thomas von Aquino übernahm als *articuli mixti* neben den Offenbarungswahrheiten (*articuli puri*). Die *articuli mixti* treten für die erkenntnistheoretische Methode in den Vordergrund des dogmatischen Interesses. Das dogmatische System geht dann von der Gotteslehre aus. Die verschiedenen Bearbeitungen der *loci* (Hypotyposen 1521) Melanchthons beweisen die Wichtigkeit dieser methodischen Frage. Erst biblische Dogmatik, ein sachlicher Protest gegen die Scholastik, welcher nach dem Gedankengange und im Geiste des Römerbriefs den Aufbau der Lehre gab, wurde sie dann, in Anlehnung an die traditionellen Ansprüche dogmatischer Erkenntnis, der Methode der Scholastik entgegenkommend umgeformt. Die Lehre von der Sündhaftigkeit und Heilsbedürftigkeit der Menschen wurde von der Gotteslehre an die zweite Stelle gedrängt. Die biblisch-theologische Beweisführung wurde ersetzt durch die scholastisch-aristotelische Definitionspraktik. In dieser Fassung lieferte sie das Vorbild für die altprotestantische Scholastik und öffnete den Weg für die verhängnisvolle Bestimmung der Religion als „*modus cognoscendi et colendi Deum*“

(§ 59 1) — verhängnissvoll, weil sie die spezifische Differenz von Glauben und Wissen verkannte. (Vgl. WGASS, Geschichte der protestantischen Dogmatik I S. 21 f.)

Jede Erkenntniss, welche irgend wie mit geschichtlichen Grössen arbeitet, bedarf der Kritik (§ 52 1). Die systematische Gesamtdarstellung ergibt sich auf Grund der kritischen Bearbeitung des Glaubensguts; denn die innere Verbindung der einzelnen Teile ist nicht ohne kritische Abschätzung ihrer Bedeutung für das Ganze durchführbar. Aber das Wesen der Dogmatik schliesst eine Kritik der Dogmen aus, welche von „der Religion an sich“ oder der Religion „innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ die Masstäbe nimmt. Nur dann ist die Bürgschaft vorhanden, dass die Kritik nicht das christliche Glaubensgut zersetzt und einer „spekulativen Mythologie oder Wolkentreterei“ die Thüre öffnet, wenn sie aus der Sache selbst herauswächst. Das will sagen: die Kritik hat durch Scheidung des religiös Lebendigen von dem Ausgelebten, des Gedankenkerns von der Formel, der objektiven, bekenntnissmässig ausgestalteten Glaubenswahrheit von subjektiven Auffassungen den Sachverhalt nach seiner Reinheit herzustellen. Die dogmatische Kritik arbeitet daher gemeinsam mit der historischen, um aus der reinen Wirklichkeit die Lebenswahrheit zu gewinnen. Durch die kritische Darstellung des Glaubensgehaltes begründet sie den Einblick in seine Entwicklung und das Vertrauen zur Probehaltigkeit seines gegenwärtigen Bestandes.

Liefert die Erkenntnistheorie und die Kritik die methodischen Prinzipien, so ist die Anwendung derselben bedingt durch die Art und Weise, in der die Stoffe der Dogmatik für die Gesamtdarstellung herangezogen werden. Wird das Verhältniss des Heilsgutes der Gegenwart zu seinem Schriftgrunde zum Schwerpunkte gemacht, so nähert sich die Dogmatik der biblischen Theologie (§ 28). Liegt der Schwerpunkt in der Beziehung auf die Bekenntnisschriften, so nähert sie sich der Symbolik (§ 50 2). Richtet sie sich auf den Wahrheitsbeweis der „Kirchenlehre“, so wird sie die Krönung der Dogmengeschichte (§ 49). Stellt sie sich konstruierend über das geschichtliche Christentum, so bringt sie den individuellen Glaubensstand auf Unkosten der gemeinsamen Überzeugungen zum Ausdrucke. Auf jedem dieser Wege wird die dogmatische Erkenntniss gefördert; je nach dem Konfessionsstande wird der eine vor dem anderen bevorzugt

werden. Dem protestantischen Dogmatiker ist es Hauptanliegen, den Schriftbeweis zu vervollkommen und die Grundsätze der Bekenntnisse fruchtbar zu machen, dem katholischen, die Kirchenlehre als Universalwissen darzustellen. Für diesen ist die Kritik gebunden, für jenen liegt die Bahn offen nicht nur zu vollständigerer Entwicklung und tieferer Begründung, sondern auch zu kritischer Erneuerung der Glaubenslehre.

5. Die dogmatische Polemik. Als Rechenschaft über den kirchlichen Glaubensbesitz hat die dogmatische Darstellung zugleich sich auseinanderzusetzen mit den gegensätzlichen Wahrheitsansprüchen. Diese können sich innerhalb oder ausserhalb der Konfession geltend machen. Innerhalb der Konfession bringen die sich ablösenden Glaubensfassungen es mit sich, dass neue Gegensätze hervortreten, während ältere verschwinden. Der Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus ist in der alten Form abgestorben, ebenso der Gegensatz zwischen Pietismus und Orthodoxie. Beide haben die dogmatischen Urteile früherer Generationen geleitet. Ebenso modifizieren sich die konfessionellen Gegensätze. Seit der Proklamation der Infallibilität ist das Verhältniss der katholischen Kirchenlehre zur protestantischen Glaubenslehre ein anderes. Ebenso haben die Beziehungen zwischen Lutheranern und Reformirten durch die Unionsbestrebungen und das Zurücktreten der konfessionellen Scheidelehren im Gemeindebewusstsein einen neuen Grund gewonnen. Diese wechselnden Verhältnisse stellen der dogmatischen Arbeit unablässig sich erneuernde Aufgaben. Sie kann die eigene Glaubenslehre nicht ausgereift darstellen, ohne die Gegensätze, in denen sie lebt, zu würdigen. Die ältere Theologie hatte in der dogmatischen Polemik eine eigene Disziplin antithetischer Art ausgebildet, die bald in Verbindung mit den thetischen Darstellungen, bald gesondert behandelt wurde. Sie richtete sich theils gegen andere Konfessionen, theils brachte sie die inneren dogmatischen Differenzen zum Austrag. Diese Disziplin ist seit mehr als hundert Jahren abgestorben. Auch der Versuch, in erneuerter Form als komparative Dogmatik (Schneckenburger) die Konfessionsdifferenzen zu behandeln, blieb eindrucklos. Daher bleibt für die dogmatische Erkenntniss der konfessionellen Beziehungen und Gegensätze die Symbolik und das Studium der Dogmatiken anderer Kirchenparteien die Quelle (§ 50 2). Ob die neueren kirchlichen Bewegungen der alten dogmatischen Polemik, welche die

rabies theologorum zum Sprüchworte gemacht hat, eine Auf-
erstehung bereiten werden, muss die Zukunft lehren.

Zur Litteratur: Die mannigfachen Beziehungen der dogmatischen Aufgabe bringen es mit sich, dass die Behandlung der Stoffe nicht eine gleichmässige ist. Je nachdem das Interesse des Dogmatikers mehr im Historischen oder im Spekulativen liegt, je nachdem er mehr auf Schriftbeweis abzielt oder auf Konstruktion, auf Anbahnung einer Kirchenlehre oder auf Grundlegung für eine allgemeine christliche Wahrheitslehre, gewinnt die Dogmatik ein anderes Aussehen. Zu den prinzipiellen Fragen vgl. die Artikel Dogmatik von JMÜLLER und JKÖSTLIN RE.¹ 2. HvdGOLTZ, Der Weg zum System in der dogmatischen Theologie (JDTh. IV S. 697), ABIEDERMANN, Eine Bilanz über die rationalen Grundbegriffe der Religion (ZwTh. 1871 I), JWKAFTAN, Glaube und Dogma (³1889). Über den historischen Stoff der lutherischen Dogmatik orientirt LdEWETTE, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach den symbolischen Büchern und den älteren Dogmatikern (²1840), KHASE, Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche (¹1868), CHELUTHARDT, Compendium der Dogmatik (⁶1882), KFAKAHNIS, Die lutherische Dogmatik historisch-genetisch dargestellt (3 Bde. 1861 f. Bd. 1 u. 2. ²1874). FAPHILIPPI, Kirchliche Glaubenslehre (6 Bde. 1854 f. ²1883 f.) sucht die altlutherische Orthodoxie zu neuem Leben zu erwecken. Zur reformirten Dogmatik vgl. HHEPPE, Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche (1861). ASCHWEIZER, Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt (2 Bde. 1844 f.). Das klassische Compendium der lutherischen Orthodoxie schrieb LEONARD HUTTER (Compendium locorum theologicorum 1610, ed. Twesten 1855), das der reformirten WOLLEBIUS (Compendium theologiae 1626) und BPICETUS (Theologia Christiana 1696). Zur konfessionellen Dogmatik überhaupt vgl. BRETSCHNEIDER, Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe (⁴1841), CLWGRIMM, Institutio theologiae dogmaticae evangelicae historico-critica (²1869). — Den biblischen Stoff verarbeitete unter den älteren besonders klar PHLEMBORCH (Theologia christiana 1730), vgl. sodann GCHKNAPP, Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach den Lehrbegriffen der evangelischen Kirche (herausgegeben von Thilo. 2 Bde. 1827), JCHKHOFMANN, Schriftbeweis. 2 Bde. ²1857 f., JIBECK, Die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden. I 1841 (§ 28 3). Unter Anregung SCHLEIERMACHERS (Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821. 2 Bde. ⁴1861) veröffentlichte TWESTEN seine unvollendet gebliebenen „Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach dEWETTES Compendium“ (1826. 4 Aufl. und II, ¹1837), ASCHWEIZER, Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt (3 Bde. ²1877). Zugleich von Hegel und Schelling bestimmt, zum Teil auch durch mystische Elemente beeinflusst sind die Dogmatiken von MARTENSEN (Die christliche Dogmatik. Aus dem Dänischen. 1850. ⁴1858), SCHENKEL (Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt (2 Bde. 1858), JADORNER, System der christlichen Glaubenslehre (2 Bde.

1883). Im Sinne spekulativer Kritik und kritischer Spekulation stellt die Dogmatik dar ausser WEISSE und BIEDERMANN RALPISIUS (Lehrbuch derevangelisch-protestantischen Dogmatik⁽³⁾ 1893), OPFLEIDERER, Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre⁽⁴⁾ 1888). Im Gegensatz zu den Versuchen einer spekulativen Auflösung der Dogmen schrieb FHRFRANK unter dem Einflusse Hofmanns das System der christlichen Gewissheit (2 Bde. 1881) und das System der christlichen Wahrheit (2 Bde. 1878 f.). Unabhängig verfolgt dieselbe Richtung MKÄHLER (Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt (2 Hefte. 1883 f.). A. Ritschl hat eine zusammenhängende Darstellung der Dogmatik nicht geliefert; vgl. jedoch seinen „Unterricht in der christlichen Religion“. 1881. In seinem Sinne arbeiten WHERRMANN (Metaphysik und Theologie. 1870. Der Verkehr des Christen mit Gott. 1892), JWKAFTAN (Die Wahrheit der christlichen Religion. 1888). Vgl. HSCHULTZ, Grundriss der evangelischen Dogmatik (1890), WBOENEMANN, Unterricht im Christentum (1892). Eine sorgfältige Übersicht über den gegenwärtigen Stand der dogmatischen Erörterung giebt FNITZSCH' Lehrbuch der evangelischen Dogmatik (1889 f.).

Die katholische Dogmatik ist in der theologischen Überlieferung der mittelalterlichen Scholastik verankert. Sie besitzt ihren kanonisirten Klassiker in Thomas von Aquino, der zwar auch auf den *Sententiarum libri IV* des Petrus Lombardus fusst, zugleich aber in seiner *summa totius theologiae* die Philosophie des Aristoteles zum Apparat für den Wahrheitsbeweis der Kirchenlehre mit grosser systematischer Kraft umschmiedet. Vgl. CERBONI, *Institutiones theologicae quas ad usum scholarum autore ac magistro divo Thoma Aquinate composuit* (3 Bde. 1824). Unter den neueren Arbeiten haben eine weitere Verbreitung gefunden die von HKLEE (Katholische Dogmatik. 1861), JBHEINRICH (Dogmatische Theologie. 6 Bde. 1774 f.). — Zur protestantischen Polemik vgl. die symbolisch-polemische Litteratur § 50. Weitere Angaben bei WINER I S. 90 f. und HAGENBACH zu § 91.

Anmerkung zur Methodologie. Die eigentümliche Schwierigkeit des dogmatischen Studiums liegt darin, dass der Lebensnerv der Dogmatik im Entwickeln und Begründen der christlichen Heilswahrheit liegt, die Methoden und die Gesichtspunkte aber, die hierfür angewandt werden, sehr verschieden sind. Die grosse Mannigfaltigkeit wirkt bei der ersten Übersicht verwirrend. Für den Theologen, der sich zu orientiren beginnt, ist daher die Gefahr zu vermeiden, dass er „nur einen hört und auf des Meisters Worte schwört“. Der Vorteil, auf diese Weise am schnellsten eine gesicherte Gesamtanschauung zu erhalten, ist nur scheinbar, denn er wird erkaufte mit verfrühtem Abschliessen. Der Bedeutung der Dogmatik für die systematische Orientirung über die Lebenskräfte des Evangeliums wird nur gerecht, wer mit dem Studium des Systems zugleich den Aus-

blick auf den überall gleichen Grund verbindet, wie er offen gehalten wird durch selbständige Betrachtung der geschichtlichen Elemente des dogmatischen Systems. Hierzu gehören 1. die biblischen Beweisstellen (*loci classici*, *loci probantia*, *sedes doctrinae*) und die Art ihrer Verwendung — (der Theologe, der mit exegetischer Bildung ausgerüstet ist, wird erkennen, ob bei der Benutzung derselben die Schrift durch die berufene „dogmatische Exegese“ aus den Fugen gebracht wird, oder ob der Dogmatiker der Schrift im evangelischen Sinne gerecht wird); — 2. die symbolischen Lehrbestimmungen, insofern darin die konfessionellen Gegensätze festgelegt sind und insofern sie das christliche Gemeingut darstellen — (der mit ihnen vertraute Theologe bleibt davor behütet, die Autorität der Symbole zu überschätzen, wie auch sie als überwundenen Standpunkt zu behandeln; er gewinnt den Masstab, um die Fortentwicklung der christlichen Glaubensgedanken mit geschichtlicher Wahrhaftigkeit zu beurteilen). Sodann ist zur richtigen Würdigung des dogmatischen Systems 1. die Kenntniss der methodischen Mittel, seien sie erkenntnistheoretischer oder kritischer Art, erforderlich — (fehlt diese, so ist der Theologe nicht im Stande, der systematischen Entwicklung mit Urteil zu folgen, namentlich nicht, zu erkennen, inwieweit erkenntnistheoretische Ansätze die dogmatische Auffassung auch grundsätzlich und inhaltlich beeinflusst haben); 2. die Beschäftigung mit klassischen dogmatischen Werken, wie die *loci* Melancthons, die *institutio religionis christianae* des Calvin, ferner mit solchen, welche zuverlässige Zusammenfassungen der dogmatischen Tradition geworden sind, wie Hutter's oder Wollébs Compendium, oder mit solchen, welche Ausgangspunkte für tiefgreifende dogmatische Bewegungen wurden, wie Schleiermachers Glaubenslehre. Die genaue Kenntniss eines oder des anderen Werks dieser Art giebt feste Punkte zum Verständniss der veränderten Problemstellung und der wechselnden Begründung, auf welcher die Dogmatik beruht. — Die Beherrschung des Stoffs erleichtert die gedächtnissmässige Einprägung wichtiger Begriffe und Definitionen.

B.

§ 59. Die philosophische Theologie.

(Religionsphilosophie und Apologetik.)

Die philosophische Theologie bearbeitet das Christentum

nicht mit Rücksicht auf die kirchlichen Glaubensformen, sondern insofern es Religion ist. Nimmt sie ihren Ausgangspunkt von dem Allgemeinbegriff der Religion, um von ihm aus die philosophische Erkenntniss und Wertung des Christentums zu gewinnen, so ist sie Religionsphilosophie; wird sie von der Absicht geleitet, die Wahrheit des Christentums als allgemeingültige religiös-sittliche Weltanschauung gegenüber jedem anderen religiösen Wahrheitsanspruch zu erhärten, so wird sie Apologetik, beziehungsweise religionsphilosophische Polemik. Die Religionsphilosophie an sich entbehrt eines eigentlich theologischen Charakters; sie ist eine Hilfswissenschaft der systematischen Theologie. Die Apologetik bearbeitet Prinzipienfragen, welche die Voraussetzung der Dogmatik sind. Trotzdem ist wegen des gemeinsamen Stoffs eine Trennung der beiden Disziplinen für die encyklopädische Behandlung nicht angängig.

1. Begriff und Wesen der Religion. Das Wort *religio* ist römischen Gepräges und umfasst die *θεοσέβεια*, die *εὐλάβεια* und die *ὁσιότης*. Nach seiner Grundbedeutung weist es auf die Anerkennung der Gebundenheit an eine höhere Macht, welche jedem Gegenstand und jeder Beziehung, worin die Gebundenheit sich ausdrückt, eine aussondernde Weihe giebt. Das Wesen der Gebundenheit ist durch die sittliche Gesinnung bestimmt. Je nachdem diese befangen oder frei ist, bedeutet *religio* die gewissenhafte oder die abergläubische Berücksichtigung des bindenden Gegenstandes, die fromme Scheu oder die scheue Frömmigkeit. Die Kraft des Begriffs liegt daher in dem Zusammenfassen aller Äusserungen einer Gesinnung, die sich durch eine höhere, Verehrung heischende Macht gebunden weiss. Das Interesse, das ihm zugewandt wurde, bethätigt sich in den verschiedenen Versuchen, den Sinn etymologisch abzuleiten. Nach Gellius geht er auf die aussondernde Weihe (Noct. Att. 4, 9, 1: *religiosum est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est, verbum a relinquendo dictum*), nach Cicero (De nat. deor. II 28: *religio ex relegendo*) bezeichnet er die stetige Gewöhnung an's Heilige, nach Augustin (De vera religione 55: *religat nos religio omnipotenti deo, unde religio dicta est*), dem Lactantius (Inst. 4, 28, 3) beistimmt, bedeutet er das Band an die Gottheit. Wahrscheinlich stammt er von dem altertümlichen *religere*, dessen Partizipium *religens* (Gell. a. a. O.) den Gottesfürchtigen bezeichnet. Die beiden Begriffsmomente, welche auch in diesen Ab-

leitungen hervortreten, sind die Beziehung auf den gegebenen Gegenstand der Verehrung und die persönliche Herstellung und Anerkennung dieser Gebundenheit.¹⁾

In ihnen entfaltet sich das Wesen der Religion. Es ist daher zutreffend, wenn KANT sie „eine praktische Idee der Vernunft“ nennt. Sie lebt in bestimmten Gesinnungen, welche dem Empfinden Farbe geben, den Willen binden und die Überzeugung leiten. Ebendeshalb nimmt sie die Erkenntnissthatigkeit in ihren Dienst. Sie drängt zur Rechenschaft über die Wahrheit und Kraft ihrer Beweggründe und Hoffnungen. LÄRANKE macht die Beobachtung, dass durch den Tod des Sokrates die philosophische und geistig positive Religiosität von der idololatrischen Religion des athenischen Staats sich getrennt habe. Damit ist der Keimpunkt zu einer Ausbildung der Religion als freier Überzeugung des frommen Gemütes gegeben. Diese wiederum drängt auf eine Wissenschaft von der Religion, eine Theologie, wie sie im Altertum zur Belebung der Volksreligion die Stoiker ausbildeten, welche die Mythologie als *genus theologiae mythicum*, die Staatsreligion als *genus theologiae civile*, die Philosophie, die nach den Ursachen fragt, als *genus theologiae physicum* auffassten (Augustin Civ. Dei VI 5 f.). Aber eben diese Tendenz der Religion auf erkenntniszmässige Rechenschaft hat es bewirkt, dass sie in ihrer Eigenart nicht von der Theologie, die Wissenschaft von der Religion ist (§ 3), gesondert wurde. Wie die Stoiker beide nicht schieden in ihrem Streben, die Mythologie in sittlich-religiöse Erkenntnisse durch allegorische Deutungen umzusetzen, so suchten die christlichen Apologeten und die Gnosis der Alexandriner das Christentum als eine rationale Theologie darzustellen. Die Bedeutung der Religion als praktische und positive Kraft wurde durch einseitige Ausbildung ihrer Erkenntnisstribe verdunkelt. Die alte Definition: *religio est modus deum cognoscendi et colendi* (§ 58 4) legte auch für die dogmatische Betrachtung der Grundlagen des Christentums diesen Gesichtspunkt fest.

So wie das Verhältniss von Religion und Erkenntniss unter

1) Demgemäss wird *religiosum* unterschieden von *sacrum*, was durch Konsekration der Priester geheiligt wird, und von *sanctum*, was durch Gesetz sanktionirt wird. Festus: *Religiosum . . . quod homini ita facere non liceat, ut si il faciat contra deorum voluntatem videatur facere*. Gajus: *Religiosum nostra voluntate* (nicht durch Staatsakt) *facimus, mortuum inferentes in locum nostrum*.

der Voraussetzung der sachlichen Gleichwertigkeit beider Gegenstand der Kritik wurde, musste die Religion als eine Vorstufe der echten philosophischen Einsicht sich darstellen. SPINOZA giebt hierfür die Richtung; denn unter die Affekte, die als verworrene Vorstellungen (*confusae ideae*) die Kräfte des geistigen Lebens bald in Lustempfindungen steigern, bald in Unlustempfindungen hemmen, sei sie einzurechnen. Der Rückstand von Verworrenheit löst sich ihm auf und verklärt sich in dem *amor dei intellectualis*; die Religion wird Philosophie. In diesem Gegensatz liegt ein Fortschritt. Wird das Wesen der Religion, wie es in *devotio*, *poenitentia*, *misericordia* sich auswirkt (SPINOZA, Eth. III 49 10. 24. 27), als Affekt bestimmt, so tritt seine Eigenart heraus, sowie das Gefühl als ein nicht aus dem Denken entspringendes Vermögen erkannt wird. Daher hat SCHLEIERMACHER unter den Anregungen Spinozas in seiner epochemachenden Schrift über „die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799) ihr im Gefühl das unabhängige Gebiet der Selbstentfaltung nachgewiesen. Ihrem Wesen nach bestimmte er sie als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl. Seitdem ist die Untersuchung ihrer Phänomenologie eröffnet. Die Bestimmung ihrer Eigenart hängt ab von dem Verhältniss, welches dem Erkennen und dem Willen zu ihr zugewiesen wird. HEGEL verteidigte die gleicherweise von Spinoza wie von der Dogmatik der Orthodoxie und des Rationalismus behauptete Abhängigkeit der Religion von dem Erkennen. Sie sei der als Vorstellung gefasste Ausdruck dessen, was die Philosophie in der Reinheit des Begriffs besitzt. Biedermanns Resorptionstheorie hat diese Anschauung in der Dogmatik konsequent durchgeführt (§ 57 2). Nachdem Ritschl die praktische Seite des Religionsbegriffs von Neuem eindrucksvoll zur Geltung brachte, ist von WHERRMANN und JKAFTAN die quietistisch-romantische Einseitigkeit der Bestimmung Schleiermachers korrigirt und zugleich gegen die Hegelsche Intellektualisirung der Religion Stellung genommen. Die Religion ist nicht eine Form des Welterkennens, sondern Gottesfurcht, sie ist nicht schlechthinnige Abhängigkeit von Gott, sondern die freie Hingabe der sich selbst erkennenden sittlichen Persönlichkeit an Gottes entgegenkommende Gnade. Das Wesen und die Kraft der Religion ist der Glaube. Zum Problemstand vgl. MAXREISCHLE, Die Frage nach dem Wesen der Religion (1889).

2. Die Religionsphilosophie hat zum Gegenstande die

Religion im allgemeinen, welche sie nach philosophischer Methode bearbeitet. Ihr Ziel ist das Verständniss der Religion als Lebenserscheinung des menschlichen Geistes und der Religionen nach ihrem Gehalt und ihren Erscheinungsformen. Philosophisch wird dieses Verständniss, indem es die Kräfte der religiösen Bethätigungen nach Grund, Inhalt und Wirkung ermittelt und das Ideelle von dem Empirischen, das Grundsätzliche von dem geschichtlich Bedingten unterscheidet. Die Grenzen des Gebietes, das sie philosophisch durchdringen will, sind unbestimmte, die Voraussetzungen, nach denen sie arbeitet, erhalten ihre Orientirung durch die philosophische Weltanschauung des Forschers. Daher hat die Religionsphilosophie bisher keine festen Umrisse und keine geschlossene wissenschaftliche Tradition. Sie ist recht eigentlich die Disziplin der Hypothesen. Eben darin aber liegt das Interesse, welches der Theologe an ihr nimmt, begründet. In den philosophischen Erklärungsversuchen der Religion offenbaren sich am deutlichsten alle geistigen Bewegungen, welche mittelbar oder unmittelbar zum Christentum Stellung nehmen. Durch die Erforschung des Wahrheitsgehaltes der Religionen und die Erkenntniss ihrer inneren Verwandtschaften und Gegensätze tritt die Eigenart des Christentums in vollere Beleuchtung. Deshalb hat Schleiermacher seine Glaubenslehre auch mit „Lehrsätzen aus der Religionsphilosophie“ eröffnet. Aus der philosophisch-kritischen Vergleichung der Religionen ergiebt sich ihm der Gegensatz von natürlichen und sittlichen Formen der Frömmigkeit und die Formel für das Wesen des Christentums: „es ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, deren spezifische Differenz in der durchgehenden Beziehung aller Bestandteile auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung liegt.“ (§ 49 1.)

Ihren Stoff an Thatfachen führt der Religionsphilosophie die Religionsgeschichte zu (§ 43 5). Indem sie denselben ordnet, ableitet und erklärt, wird sie zur Phänomenologie des religiösen Bewusstseins. Sie beantwortet folgende Fragen: a) Was ist die Religion an sich und im Verhältniss zu den verwandten Erscheinungsformen des christlichen Lebens? b) Welches sind ihre konstitutiven Elemente und welche Bedeutung haben sie für die Beurteilung der Religionen? c) Wie verhalten sich die Religionen nach ihrem prinzipiellen Gehalte zur Idee der Religion?

Die erste Frage führt dazu, die Grenzen des Gebietes abzu-

stecken, in welchem die Religion wurzelt. Hierbei kommt in Betracht ihr Verhältniss zur Metaphysik, dieser Theologie der Vernunftschlüsse, die von allem handelt, was als Grund des gesamten Weltlebens anzusehen ist und hinter seinen Erscheinungen liegt (von der ersten Ursache, dem Urwesen, der Beschaffenheit des geistigen Lebens, seiner Freiheit und Unfreiheit, der Unsterblichkeit), ferner ihr Verhältniss zur Ästhetik, zu Recht und Sittlichkeit. Die Frage nach den konstitutiven Elementen der Religion bezieht sich sowohl auf die Formen als auch auf den Inhalt des religiösen Lebens. In formeller Hinsicht ist zu untersuchen, inwieweit die religiösen Vorstellungen durch das Gefühl, durch die Phantasie, durch den Erkenntnisstrieb, durch sittliche Motive bedingt sind. Diese Untersuchung ist nicht a priori zu leisten, sondern durch Analyse des religiösen Thatbestandes, wie er in geschichtlichen Ereignissen, in Sagen, Mythen, Symbolen, Dogmen und Kultushandlungen vorliegt. Die Eigentümlichkeit des religiösen Gehalts ergibt sich aus der Erkenntniss der Religionsziele und ihrer Mittel. Es ist zu erforschen die Bedeutung der Gegenstände der Verehrung, seien sie Idole, Götter, Personifikationen der Natur und des geistigen Lebens. Ferner sind festzustellen die Methoden, mit ihnen in Gemeinschaft zu treten, die Opfer und sonstigen Darbietungen, das Gebet, die Askese, sodann die Art der Vermittelung dieser Gemeinschaft durch Glauben an die Offenbarung und eigenes Handeln, durch prophetische Eröffnungen oder durch priesterliches Dazwischentreten, durch Magie, Orakelspenden und mantische Praktiken, endlich die Hoffnungen und Ansprüche, welche die Gottheit verbürgt, wie sie in den Wundern, besonderen Kundgebungen des Diesseits und Jenseits, den Lohnerwartungen des Gottesverehrsers sich darstellen.

Für die Abschätzung des Gesamtcharakters der Religion ist entscheidend, inwieweit sie geschichtliche, legendare, mythische und symbolische Bestandteile enthält. Für den Theologen ist die Frage danach eine brennende geworden, seitdem DF Strauss den eindrucksvollen Versuch gemacht hat, die evangelische Geschichte zu mythisiren, und dadurch lebhaftere Verhandlungen über den Begriff des Mythos veranlasste (§ 31 2). In der That gilt von jeder Religion, welche in geschichtlich gewordenen Formen sich entwickelt, also auch von der christlichen, dass sie „eine mythische und poetische Ader“ hat. Aber die Bedeutung des mythischen Einschlags und der poetischen Ausgestaltung, welche die Sym-

bole schafft, ist eine verschiedene, je nachdem die Religion als Naturreligion, oder als sittliche und als geschichtliche Kulturreligion anzusehen ist. In den Naturreligionen wird die Welt beseelt, die Eindrücke der kosmischen Erscheinungen geben den Stoff zu einem Weltendrama. Hier ist der Mythos die eigentliche Triebkraft der Religionsbildung. In den ethischen Religionen wird das Naturleben in das Gebiet des Geistes erhoben; sie versichern den Menschen seiner höheren Bestimmung und stellen ihm als Strebeziel ein sittliches Ideal, das *ἀνθρωπίζειν*, die *humanitas*. Hier wird der Mythos zum Symbol des höheren Lebens. Während die Naturreligion an bestimmte Naturerscheinungen auf der Erde und am Himmel und an bestimmte Lokalitäten gebunden ist, überwindet die ethische Religion diese Schranken. Sie wird zur Kulturreligion. Aber ihre Schranke ist der Mangel eines positiven Grundes geschichtlicher Kundgebungen des göttlichen Willens. Die Religion, welche diese vermittelt, hat weder Mythen noch Symbole zu ihren Grundbestandteilen, sondern geschichtliche Thaten, welche den Gläubigen seiner Erlösung versichern. Wenn an diesen Offenbarungskern sich Mythen und Sagen ansetzen, so sind sie sekundäre Gebilde, welche die Bedeutung der geschichtlichen Wahrheit durch ihren Abstand und ihre Fremdartigkeit nur heben. Dies gilt vom Christentum.

Was aber bedeutet Mythos? An sich ist er nach der alt-rhetorischen Definition ein *λόγος ψευδὴς ἀπεικάζων τὴν ἀλήθειαν*, eine erdichtete Erzählung, welche die Wahrheit veranschaulicht. Wahrheiten jeder Art, die Lebensregeln der Fabel, die Weisheitslehren der Parabel, die Ideale der religiösen Phantasie, die Enthüllungen der Rätsel des Weltlaufs, aber auch der Trieb, ein auffallendes Wort oder eine frappierende Thaten zu deuten (etymologische und ätiologische Mythen) können sich in Mythen verhüllen und zu Mythen verdichten. Der religiöse und philosophische Mythos ist freie Gedankendichtung, die entweder aus dem Gemüte wie unbewusst entkeimt (die Werke und Tage des Hesiod enthalten Beispiele solcher Mythen) oder kunstgerecht aus der Reflexion sich aufbaut (so des Prodicus Mythos vom Herkules am Scheidewege, auch die Fassung, welche Apulejus Met. IV—V dem tiefsinnigen Märchen von Amor und Psyche gegeben hat). Demnach unterscheidet sich der Mythos nicht nur von der Geschichte, sondern auch von der Sage (Legende), welche die Verklärung geschichtlicher Thaten durch die

Phantasie giebt. Die Sage wurzelt in der Geschichte; aber wie der frei um das Haupt schwebende Nimbus die geschichtlichen Helden in das Gebiet des Transcendenten versetzt, so erhält sie das Geschichtliche in erneuter Form, nicht als einfache That-sache, sondern als das Erzeugniss einer anderen Welt. Die Sage ist daher mit Mythos versetzte Geschichte, aber sie ist nicht dem Mythos gleichwertig. Das Verhältniss zum Symbolischen stellt das Wesen des Mythos in noch schärferes Licht. Auch das Symbol ist das Erzeugniss der Phantasie, welche frei waltend die Ideen mit dem Bilde verknüpft und das Bild zu einer „lebendig augenblicklichen Offenbarung des Unerforschlichen“ erhebt (Goethe, Sprüche 273. 742. 743). Während der Typus aus geschichtlichen Personen und That-sachen Vernunftgesetze und Gesetze des göttlichen Handelns ermittelt (Abraham der Typus des Glaubens Röm. 4; die Schicksale der Väter in der Wüste Typen der göttlichen Weltleitung I Kor. 10), will das Symbol die Idee, die niemals zu strenger begrifflicher Abgrenzung zu bringen ist, im Bilde ergreifen. Das Auge ist dem Ägypter das Symbol der göttlichen Allwissenheit, der Anker dem Christen das Symbol seiner Hoffnung (Hebr. 6 19). Wie verhält sich nun das Symbol zum Mythos, insofern sie Religionselemente sind? In verschiedener Form bringen beide gleichen Gehalt zum Ausdruck. Der Mythos erzählt das Ideelle als Geschichte, das Symbol regt den Anschauenden zur Vergegenwärtigung der Idee an. Das Symbol richtet sich zuerst an das Auge, der Mythos an das Nachdenken. Das Symbol ist die einfache versinnlichte Andeutung des innerlich Angeschauten, der Mythos giebt sich nicht sofort zu erkennen. Er fordert die Untersuchung, die Ableitung heraus. Die Übergänge von Mythos, Sage und Geschichte sind oft zart und unbestimmt, das Symbol ist für sich ebenso fest umgrenzt, als die Ideen, die es weckt, mannigfache sein können; denn es kommt durch einen Willkürakt zu stande, welcher der Anschauung einen ideellen Wert beilegt. Wurzelt nun eine Religion nicht in geschichtlichen That-sachen, so lebt sie in Mythen und Symbolen. Als geschichtliche Religion stellt sie der Forschung die Aufgabe, zu untersuchen, ob und inwiefern ihr geschichtlicher Charakter bei der Entfaltung seines Offenbarungsgehaltes Mythen und Symbole ausgewirkt hat. Die aus den That-sachen herausgewachsenen Religionsbegriffe und die an den That-sachen normirten religiösen Erfahrungen erweisen sich dabei als in sich klar und zuverlässig,

aber zugleich als unableitbar. Sie sind ebenso eigenartig, als die Thatsachen, welche der christliche Glaube als seinen Heilsgrund ergreift.

Mit der Abgrenzung und Bestimmung von dem Wesen und den konstitutiven Elementen der Religion ist die Basis zugerichtet für die Beantwortung der dritten Frage: wie verhalten sich die Religionen zur Idee der Religion? Hier tritt die Religionskritik ein. Ihre Ergebnisse hängen ab von der Bestimmung der Religion. Ist der Religionsbegriff ein pantheistischer oder ein theistischer, sammelt er die Merkmale zur Definition mehr auf empirischem oder mehr auf spekulativem Wege, so wird von ihm aus sowohl der innere Zusammenhang der Religionselemente, als auch die Abstufung der Religionen zu einander verschieden bestimmt. Ein pantheistischer Religionsbegriff kann im Christentum nicht die vollkommene Religion anerkennen; er wird eine höhere Einheit der Religionen suchen, so wie Zeuxis die vollkommene Schönheit aus den Einzelreizen, die ihm zur Verfügung standen, zusammensetzen wollte. Eine Synthese der Wahrheitsmomente von Christentum und Buddhismus ist demgemäss seit Schopenhauer und seinen Epigonen auch von den Epigonen Hegels als die zukünftige Weltreligion verkündet worden. Der theistische Religionsbegriff hat andere Masstäbe. Das Postulat der Einheit und Persönlichkeit Gottes schliesst alle dualistischen, pantheistischen und polytheistischen Religionsformen aus. Das Postulat der Geistigkeit des persönlichen Gottes schafft den Gegensatz von Naturreligion und Mythologie auf der einen, von Offenbarungsreligion auf der anderen Seite. Das Postulat der Güte des persönlichen und geistigen Gottes giebt den Richtpunkt für die Bestimmung von Freiheit, Vorherbestimmung und Schicksal, von dem Ursprunge der Welt und des Menschen, von dem Diesseits und Jenseits, von dem Verhältnisse des Guten und des Bösen zum Urgrund alles Seins.

Diese grundsätzlichen Ermittlungen liefern sodann die Gesichtspunkte für die Ableitung der Religionserscheinungen. Die Erkenntniss der verschiedenen Formen des Kultus, des Seelenkultus, des Heroenkultus, des Fetischdienstes, des Götter- und des Gottesdienstes, die Charakterisirung der Religion als national oder universell, als hieratisch oder sittlich, als rationell oder mystisch ermöglichen eine systematische Überschau über das Gesamtgebiet und eine Wertung der Wahrheitskeime der ein-

zelen Religionen. Damit erreicht die Religionsphilosophie das Ziel ihrer Arbeit. Sie hat die Thatsache, dass die Religion eine allgemein menschliche Erscheinung ist, und dass die vollkommene Religion nicht aus dem religiösen Trieb des Menschen allein geboren wird, durch Erforschung ihres Ursprungs, ihres Wesens und ihrer Formen erhärtet.

3. Die Apologetik (§ 57 2) bleibt nicht dabei stehen, die Religion und ihre Formen als Kundgebungen des geistigen Lebens zu würdigen, sondern sie will das Christentum nach seinem Wesen und seinem Verhältniss zu den Religionen als die wahre und vollkommene Religion erweisen und bewähren. Der Religionsphilosoph und der Apologet verhalten sich wie der Physiologe und der Arzt zu einander. Nicht sowohl die diagnostische Rechnungslegung, als vielmehr die Erhaltung und der Nachweis der inneren Kraft und Gesundheit ist sein Ziel. Darum geht die Apologetik nicht von dem Begriff der Religion aus, sondern von der besonderen Form, in der das Christentum sich als Religion bethätigt, von der Offenbarung Gottes in Christo. Inwiefern und weshalb ist die christliche Religion Gottes Offenbarung? Wie erledigen sich die Angriffe gegen ihren Offenbarungscharakter? Weshalb ist die christliche Offenbarung durch keine andere religiös-sittliche Weltanschauung zu ersetzen? — dies sind die Grundfragen der Apologetik.

Die Offenbarung ist ihrem Begriffe nach der Thatbestand eines vorhandenen und wirksamen Wechselverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, in welchem Gott der Gewährende, der Mensch der Empfangende ist. Die Erfahrung der Heilsgewissheit hängt ab vom Ergreifen der Offenbarung. Für das Christentum ist deren Inhalt in den Wirkungen und Veranstaltungen Gottes gegeben, welche in Verkündigung, Weissagung und Wunder den Frommen sich darbieten. Wie diese Faktoren der Offenbarung zu beurteilen sind, ob sie sich aus Analogien verstehen oder aus psychologischen Erfahrungssätzen ableiten lassen, hat der Apologet zu bestimmen, indem er den Offenbarungscharakter des Christentums prüft. Seine Arbeit ergiebt daher eine Prinzipienlehre des Christentums, die aus der historischen Theologie die Stoffe und aus „dem Kampfe um die Weltanschauung“ die Probleme übernimmt. Sie tritt an die Stelle der „natürlichen Theologie“, in welcher die „Vernünftigkeit“ der Religion ihre Triumphe feiern wollte, als man meinte, in die drei inhalts-

schweren Worte Gott, Freiheit, Unsterblichkeit das Wesen des Christentums beschlossen zu haben.

Dies Wesen der Offenbarung wird verschieden abgeleitet, je nachdem Gott oder der Mensch als ihr letzter Urheber gilt. In letzterem Falle erscheint die Offenbarung als eine Entwicklungsstufe der menschlichen Einsicht, als hervorgegangen aus einem „Wechselprozess, in welchem wir mit dem menschlichen Moment das göttliche immer zugleich mithaben“ (BIEDERMANN). Damit verflüchtigt sich der historische Grund der Offenbarung, auf welchem der Glaubensinhalt sich erbaut. Das Historische im Christentum stünde zu der christlichen Wahrheit selbst etwa wie das Gesetz zum Evangelium: *παρεισήλθεν* (Röm. 5 20). Es wäre ein Mittel, welches das Bewusstwerden Gottes im Menschen befördert. Jesus wären nicht Erlöser, sondern Vorbild der Selbsterlösung. Wird dagegen von dem historischen Charakter der Offenbarung ausgegangen, so ist nachzuweisen, wie die Thatsache in Erlebniss, die objektive Wahrheit in Erfahrung sich umsetzt. In der Theologie Ritschls ist für diesen Prozess der missverständliche Ausdruck „Werturteile“ angewandt; missverständlich, weil er im Sinne des individualistischen Positivismus verstanden werden kann, welcher die Lust- und Unlustgefühle des Selbsterhaltungstriebes als Richter über die Thaten Gottes in Christus einsetze. Aber es soll damit doch nur angedeutet sein, dass es sich im religiösen Leben um Erfahrungen handelt, die niemandem „anbewiesen“ werden können, sondern durchlebt sein müssen, um verstanden und gewürdigt zu werden (Röm. 6 1—10). Ein Urteil, durch welches ich den Thatbestand der Kundgebungen Gottes als Grund meiner Heilsgewissheit anerkenne, ist über das Gebiet unklarer und wechselnder Stimmungen hinausgehoben. Seine psychologische Bedingtheit und sein objektiver Gehalt sind nicht gleichzusetzen. Der Standpunkt Feuerbachs, der wie Hume in der Religion den Glauben an objektivierte Herzenswünsche sieht, die dann für Offenbarung ausgegeben werden, ebenso der Standpunkt Albert Langes, dem die Religion eine ästhetische Selbstbefriedigung des Gemüts ist, über deren illusionären Wert der Philosoph sich nicht täuscht, ruht auf solchen subjektiven Werturteilen. Von ihm aus muss dann folgerecht der mythische Charakter der Offenbarungsgeschichte behauptet werden.

Von dem Offenbarungsbegriff aus nimmt die Apologetik Stellung sowohl zu den entgegengesetzten Weltanschauungen als

auch zu den Gegensätzen innerhalb des Christentums. Mit den sich wandelnden Gegensätzen verändert sich ihre Methode.

Wider die ausserchristlichen Gegensätze hat die Verteidigung eine zwiefache Aufgabe, einerseits die Erkenntniss ihres historischen Zusammenhanges — die alten Feinde treten mit neuem Gesichte auf — andererseits die kritische Erledigung. Wer in der Geschichte der alten Philosophie den Weg verfolgt, den sie vom Hylozoismus bis zum Skepticismus und Neoplatonismus zurückgelegt hat, findet in ihr alle Fermente der dem Christentum feindlichen Weltanschauungen, welche sodann im Kampfe wider diese Religion festere Ziele und Formen erhalten haben. Der Punkt, an dem die Gegensätze klar werden, ist die Abschätzung des Geistigen, Vernünftigen, Sittlichen. Lassen sich die Lebensbethätigungen, vermöge deren der Mensch sich zum Herrn der Schöpfung erhoben hat, erklären in aufsteigender Linie, wie das die Dogmatiker der monistischen Weltanschauung versuchen, lässt sich, mit Hegel zu reden, die Welt als eine Blume begreifen, welche aus einer Wurzel entkeimt, so sinkt die transcendente Welt des Christentums dahin. Die neuen Religionen des Kampfes ums Dasein kennen nur eine Selbsterlösung. Es macht grundsätzlich keinen Unterschied, ob sie die Selbsterlösung optimistisch fassen, wie die modernen Pantheisten, welche in der Kulturarbeit des Menschen eine That sehen, durch die Gott aus seiner Weltgebundenheit erlöst wird, oder ob sie die Weltentwicklung pessimistisch beurteilen (§ 60 5). Die monistische Weltanschauung stützt sich heute vor allem auf sogenannte wissenschaftliche Ergebnisse der Naturwissenschaften, welche seit Darwins weittragenden Forschungen sich zu einer Umwertung aller geistigen Güter und aller sittlichen Begriffe berufen und erstarkt fühlen. Darwin selbst wollte Forscher, aber nicht Weltanschauungsreformer sein. Ein Übergreifen auf das Gebiet der Religion lehnte er ab. In Deutschland blieb man nicht so „schwindelfrei grenzdenkend“. Nachdem der Materialismus seiner Geistesarmut und sittlichen Roheit wissenschaftlich erlegen war, begründete EHAECKEL (Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre. ¹1868) auf den Prämissen Darwins eine neue Naturphilosophie, die zugleich die Religion ersetzen möchte (vgl. RSCHMID, Die Darwinschen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral. 1876). Gegenüber diesen Versuchen hat die Apologetik die

Grenzüberschreitungen der Naturwissenschaft und die Erschleichungen sittlicher Postulate durch Anwendung falscher Analogieschlüsse zu erweisen. Die Auseinandersetzungen, zu welchen DFSTRAUSS' Bekenntniss „Der alte und der neue Glaube“ (¹¹1881) führte, haben den Ertrag geliefert, dass die Unmöglichkeit, das Geistesleben mit seinem Inhalt aus dem Naturleben abzuleiten, kräftig beleuchtet wurde. SCHILLERS Wort besteht zu Recht, mit dem er allen Kompetenzkonflikten zwischen Natur- und Geisteswissenschaft vorbeugt:

*Feindschaft sei zwischen euch, noch kommt ein Bündniss zu frühe.
Forschet beide getrennt, so wird die Wahrheit erkannt.*

Das Klarlegen der grundsätzlichen Gegensätze und der kritische Nachweis der Unmöglichkeit, eine sittlich-religiöse Weltanschauung ohne das Christentum aufrecht zu erhalten, erschöpft die Aufgabe der Apologetik noch nicht. Sie hat auch die falsche Kritik des Christentums selbst zurückzuweisen. Diese bewegt sich in den verschiedenartigsten Behauptungen: das Christentum ist Weltflucht, Weltverneinung; es ist ein optimistischer Erlösungsglaube; es hat seine Kraft in den Verheissungen eines jenseitigen Lohnes. Der Fromme kaufe sich gewissermassen beim lieben Gott durch seine Entsagungen in eine Art Lebensversicherung ein und handle darüber wie jene Asketen: *propter spem vitae vivendi perdere causas* (Rutil. Namatian.). Wider diese Karikaturen des Christentums ist nachzuweisen, dass die Einseitigkeit des Optimismus und des Pessimismus in ihm überwunden ist, dass das Christentum keinen andern Lohn kennt, als die Gotteskindschaft, welche ihren Segen in sich selbst trägt, dass die Kultur der Gegenwart im Christentum die Wurzeln ihrer Kraft hat, dass die Grundsätze des Christentums urwüchsige und originale sind.

Aber das Christentum selbst ist keine fertige Grösse. Die innere Entwicklung seiner Heilsgedanken vollzieht sich im Kampf um die Bestimmung seiner eigentlichen Lebensquellen. Und eben in diesem Kampfe um die rechte Wahrheit treten Einseitigkeiten der Auffassung hervor, welche in ihren letzten Folgerungen grundstürzend werden. So stehen bei der Abschätzung der Sünde dualistische und pelagianische Urteile einander gegenüber. In der Beurteilung der Beziehungen von Mensch und Gott bekämpft sich eine an Fatalismus streifende Prädestinationslehre

und ein in Willkür umschlagender Wahlfreiheitsbegriff. In der Frage nach den Wurzeln der Heilsgewissheit beruft sich der Mystiker auf das innere Licht, der Pietist auf die Erweckung. Und welche schillernden Reflexe dessen was christlich ist zeigen die Sekten, die sich um so scheuer und gewaltsamer abschliessen, je willkürlicher ihre Abgrenzungen sind. Gegen all' solche Verengungen, Verbildungen und Irrtümer hat die Apologetik, wenn sie hervortreten, Stellung zu nehmen, um die objektive und geschichtlich begründete Erkenntniss von dem Wesen des Christentums aufrecht zu erhalten und vor Verkehrungen zu schützen.

Wirksam wird die Apologetik ihre Aufgabe der Verteidigung des Christentums wider äussere und innere Feinde nur dann lösen, wenn sie von zugestandenen Prämissen ausgeht. Ehe sie ihre Arbeit beginnt, muss daher der Punkt festgelegt werden, auf dem der Apologet mit dem Gegner zusammentrifft; andernfalls wird er ein neuer Don Quixote, der sich Feinde erträumt und dessen Ideale von der Welt nicht verstanden werden, in der er nun doch einmal lebt. Die Verkennung dieser Notwendigkeit hat zu Vertheidigungen geführt, welche sich an die richten, die gar nicht angreifen wollen, und zu Angriffen, gegen die sich zu verteidigen überflüssig ist. Wenn etwa die Bibel gegen die Ansprüche der Naturwissenschaften verteidigt wird und man sich quält, die Einzelheiten der Lehrerzählung von der Welterschöpfung mit den Ergebnissen der Geologie und der Zoologie auszugleichen, so leistet man eine Danaidenarbeit. Das Gleiche gilt von der Apologie der Wunder. Der Matrose, der mit abgebissem Bein aus dem Rachen des Haifisches gerettet wurde und dann herhalten musste, um den dreitägigen Aufenthalt des Jonas im Walfischbauche, während dessen der Prophet zum Dichter wurde, probabel zu machen, darf als Warnungszeichen aufbewahrt werden. Und wer sich erkühnt, in der Geschichte der Patriarchen und der jüdischen Könige alles fromm und sittlich zu finden, wer überhaupt in der heiligen Schrift das Wort Gottes nicht von seiner geschichtlichen Form scheiden will, von dem kann die Theologie sagen: Herr, behüte mich vor meinen Freunden, vor meinen Feinden will ich mich selber schützen. Viel unverdienten Hohn hat eine falsche Apologetik auf das Christentum gehäuft.

Der archimedische Punkt der Apologetik ist die Einsicht in den Unterschied zwischen Glauben und Wissen, zwischen Offenbarung und Welterkennen, zwischen Glaubensgrund, Dogma

und historischer Forschung. „Wenn der Glaube wirklich die Geburt zu einem neuen Leben ist, so muss das was ihm offenbar wird eine Wirklichkeit haben, von der der Nichtglaubende schlechterdings nichts sehen kann“ (WHERRMANN). Wird die Thatsache verkannt oder verschleiert, dass für den Christen der Wille, die sich ihm anbietende Gnade Gottes zu ergreifen, der subjektive Grund des Glaubens ist, so entsteht eine schiefe Beurteilung des Christentums und seiner Quellen. Die Bibel wird als Gesetzbuch, nicht als Glaubensbuch ausgenutzt, ihr wird in Fragen, welche die Frage nach der Seligkeit nicht berühren, die Autorität des Richters beigelegt. Dem Frommen wird zugemutet, sich ihrer Autorität wider die Einsicht zu beugen. Das sind katholische Zumutungen. Wird andererseits zu Gunsten eines pietistischen oder rationalistischen Individualismus die Schrift als Urkunde der Gottesoffenbarung zur Seite geschoben, so fällt die Möglichkeit dahin, sich über die Lebenskräfte des Christentums auf objektivem Grunde zu verständigen. Die Ratlosigkeit suchender Seelen, der Mangel an einem kräftigen evangelischen Selbstgefühl, die Überhebung der Sektirerei, die Angst vor den Fortschritten der Wissenschaft sowie die Beutezüge der Abenteurer der Wissenschaft in das Gebiet der Theologie sind die traurigen und verhängnissvollen Folgen einer falschen Fragestellung der Apologetik.

Zur Litteratur der philosophischen Theologie. Da die Aufgaben der Religionsphilosophie und der Apologetik durch wechselnde Bedürfnisse bedingt sind und das Interesse an ihnen gleichfalls kein stetiges ist, so entbehren sie einer geschlossenen Überlieferung. Auch die Beziehungen zwischen Apologetik und religionsphilosophischer Polemik sind nicht scharf abzugrenzen. Je nach Lage der Sache wird der Apologet zum Polemiker und der Polemiker zum Apologeten (§ 62). Über die Arbeiten zur Religionsphilosophie orientirt BPÜNJER, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation (I bis auf Kant 1880). OPFLEIDERER, Die Religion, ihr Wesen und Geschichte (2 Bde. 1868). Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage (1883). WHERRMANN, Die Religion in ihrem Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit (1879). JKAFTAN, Das Wesen der christlichen Religion (1881). WBENDER, Das Wesen der Religion und die Grundsätze der Kirchenbildung (1886). Die Hilfswissenschaft der Religionsphilosophie ist die Religionsgeschichte (§ 435), welche durch die Fortschritte der Ethnographie grosse Stoffbereicherungen erfahren hat. WAITZ, Anthropologie der Naturvölker² (6 Bde. Der letzte Band von Gerland). OPESCHEL, Völkerkunde (*1876). Unter den Arbeiten über Religionsgeschichte ragt hervor HOLDENBERG, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde (*1891). Für die antiken Religionen vgl. auch ERONDE, Psyche, Seelen

kult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen (I 1890), überhaupt ARÉVILLE, *Prolégomènes de l'histoire des religions* (1881). PGLOATZ, *Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte* (I 1883). — Eine Apologetik und eine Polemik nach den Fingerzeigen Schleiermachers (§ 43 f. 44 f.) schrieb KHSACK (Apologetik. ²1841. Polemik 1838). Vgl. ausserdem FDELITZSCH, *System der christl. Apologetik* (1869), JHAEBRARD, *Apologetik* (2 Bde. ²1878 f.), EBAUMSTARK, *Christliche Apologetik auf anthropologischer Grundlage* (2 Bde. 1872 f.). RRoTHE, *Zur Dogmatik* (1863), der über Offenbarung, Inspiration und Wunder handelt. CHELUTHARDT, *Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums* (3 Bde. ¹⁰1863); über die Heilswahrheiten des Christentums (⁶1882). Vorwiegend exegetische Probleme bearbeitet FLSTEINMEYER, *Apologe-tische Beiträge* (4 Bde. 1871 f.). Von katholischen Arbeiten vgl. FHETTINGER, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik* (2 Bde. 1879). Weitere Angaben bei HAGENBACH zu § 20. 33. 84. 91. Zur encyclopädischen Stellung der Apologetik vgl. LECHLER, *Über den Begriff der Apologetik*. StK 3. 1839.

Anmerkung zur Methodologie. In ihrer peripherischen Stellung gewährt die philosophische Theologie die Mittel, das Christentum nach aussen hin zu vertreten, sie bearbeitet die Prinzipien für die Mission, die das Christentum an Kultur und Wissenschaft hat. Die theologische Bildung erfordert die Kenntniss der Grundsätze und Ziele der dem Christentum feindlichen Weltanschauungen innerhalb der christlichen Kulturwelt und die Einsicht in die religionsgeschichtliche Weltstellung des Christentums. Betreffs der ersten empfiehlt sich die Beschäftigung mit den tendenziösen Popularisirungen der Naturwissenschaft, welche die christliche Religion als überwundenen Standpunkt hinstellen und einen naturphilosophischen Monismus als neue Religion anpreisen. Ausserdem wirkt die Bekanntschaft mit wirklich tonangebenden widerchristlichen Schriften, wie DFSTRAUSS, *Der alte und der neue Glaube*, EVHARTMANN, *Philosophie des Unbewussten*, NIETZSCHE, *Jenseits von gut und böse* klärend. Der gewissenhafte Theologe darf nicht nach der Maxime jenes alten Soldaten handeln: „Ich kenne die Gründe nicht, aber ich missbillige sie.“ Für die Erkenntniss von dem Verhältnisse des Christentums zu den Religionen werden feste Punkte gewonnen durch Studium der wichtigsten Geistesströmungen des Altertums und der Konkurrenzreligionen des Christentums, namentlich des Muhamedanismus und Buddhismus (§ 43 z. 5).

C.

§ 60. Die Ethik.

Die theologische Ethik (Moral, Sittenlehre) ist die systematische Darstellung der in der Christenheit anerkannten Normen des sittlichen Handelns. Sie bewährt die sittliche Fruchtbarkeit des christlichen Glaubens, indem sie unter seinem Antrieb sämtliche Lebensbeziehungen formt und regelt. Da der christliche Glaube in Bekenntnissgemeinschaften lebt, ist die Ethik in ihrer Begründung und in der Orientirung ihrer Lebensideale durch den Konfessionsstand bestimmt. Ungeachtet dieses festgelegten Ausgangspunktes hat sie die Tendenz, die sittliche Wahrheit nach ihrem ganzen Umfange zum reinen Ausdruck zu bringen. Daher dient ihr die philosophische Ethik, welche das Wesen und die Gesetze des Sittlichen in der Menschheit erforscht, ebenso zur Ergänzung und zur Kontrolle, wie der Dogmatik die philosophische Theologie (§ 57 3).

1. Begriff und Inhalt. Nachdem Aristoteles in Ausführung sokratischer Prinzipien die praktische Philosophie, welche die sittliche Regelung des Lebens bezweckt, mit τὰ ἠθικά bezeichnet hat, ist der Ausdruck Ethik Kunstwort geworden. Die Ethik als Wissenschaft vom Sittlichen hat einen andern Schwerpunkt, als die Rechtswissenschaft, die auf das gesetzlich Gebundene sich richtet, und als die Sittengeschichte, die das gewohnheitsmässig Gebräuchliche darstellt. Sie bezieht sich auf das freie Hervorbringen des sittlich Guten, seine Bedingungen, Normen und Ziele; sie will das Gute zur Evidenz bringen. Der Ausdruck Ethik kennzeichnet diese Absicht. ἦθος, das ursprünglich Aufenthaltsort, Standort heisst, wird übertragen auf die ständige Gemütsverfassung, welche nicht nur durch die Gewohnheit (ἔθος) bewirkt ist, sondern als eine gute sich bewährt. Kraft dieser Bewährung ist sie sittlich. Daher unterscheidet Plato ἦθος und συνήθεια (τὸ ἦθος τῆς συνηθείας 659^c), ἦθος und τρόποι (τρόπων ἦθη 773^b). Die Schärfe des Begriffs wird verschliffen, wenn Cicero (de fato 1) ἠθικός durch *moralis* übersetzt; denn die *mores* (τρόποι) bilden keinen geraden Gegensatz zu den πάθη (*affectus*), wie dies bei ἦθη der Fall ist. Aber allerdings ist der Ausdruck Moral neben Ethik üblich geworden.

Mit dem Begriffe ist der Inhalt der Ethik gegeben. Er umfasst das Gesamtgebiet von Bethätigungen, Leistungen und

Gütern, welche dem Menschen zugehören, insofern seine Existenz nicht in reines Naturleben aufgeht. Ihre psychologischen Voraussetzungen liegen in dem Wesen des Menschen, den geistigen Funktionen und dem Gewissen. Ihre Früchte reifen über der Höhenlage des Natürlichen innerhalb der Grenzen der Kultur. Aber die zur Kultur erhobene Natur ist an sich noch nicht sittlich. Sie wird sittlich, wenn ihre Ergebnisse als gut sich bewähren. Die Sphären, in denen die sittliche Wertung der Kulturergebnisse zum Ausdruck kommt, sind die Person, die Gesellschaft in ihren mannigfachen Lebensformen und Austauschmitteln, der Staat, die Kirche, die Kunst, die Wissenschaft. Die Kategorien, in denen die sittliche Wertung sich vollzieht, sind die Pflicht, die Tugend, die Güter. Die erste giebt die Regeln für das sittliche Handeln; der Inbegriff der Pflichten ist das Sittengesetz. Die zweite giebt die Mittel zur Verwirklichung der sittlichen Güter, welche in ihrer vollkommenen Durchsetzung die reine Herrschaft des Sittengesetzes darstellen. Die dritte schliesst sich in dem höchsten Gute zusammen, das Ziel und Zweck alles sittlichen Handelns ist, nicht als Idealbegriff, sondern als geistige Realität. Das höchste Gut offenbart seine Herrlichkeit und Fülle in gleichem Verhältnisse mit der fortschreitenden Arbeit für seine Verwirklichung. Die Voraussetzung für das sittliche Handeln ist der sittliche Wille, der das Denken, Fühlen und Wirken des Vernunftwesens als Grundkraft bestimmt. Er bringt sich zur Geltung in dem Gewissensurteil und lebt in der Unterscheidung von gut und böse, indem er die sittlichen Normen als unbedingt verpflichtend, die Tugenden als die einzig wirksamen Mittel und die sittlichen Güter als die unbedingt wertvollen Ziele anerkennt. Das Gebiet der Ethik reicht daher soweit als das freie Handeln der sittlichen Persönlichkeit. Wo der unfreie Gehorsam gegen äussere Autorität waltet; wo ethische Maximen wie Gesetzesvorschriften kasuistisch ausgebeutet werden, wo Naturprozesse allein bestimmend wirken, hat es seine Grenzen. Aus dem Gebiete der freien Willensbethätigung sind daher die Normen des sittlichen Handelns zu ermitteln.

2. Die theologische und die philosophische Ethik. Die ethische Aufgabe ist eine Angelegenheit der Menschheit. Die christliche Offenbarung würde daher ihren Anspruch, in alle Wahrheit zu leiten, aufgeben, wenn sie einen grundsätzlichen

Unterschied zwischen dem christlich und dem allgemein Sittlichen zugäbe. Trotzdem unterscheidet sich die theologische von der philosophischen Ethik sowohl im Ausgangspunkt als auch in den Stoffen und Richtlinien. Jene hat zu ihrem Gegenstande den Christen, der die Welt für Christus erobert und so der Gottesherrschaft in der Welt Bahn macht, diese hat zu ihrem Gegenstande den Menschen, welcher als sittliches Vernunftwesen in seinem Handeln durch den Zweck bestimmt ist, die Natur durch die Vernunft zu organisiren und die Vernunft in der Natur darzustellen. Der Centralbegriff der christlichen Ethik ist daher das Gottesreich Jesu Christi, wie dasselbe durch die Kräfte des Geistes Christi in der Welt besteht und jedem seiner Genossen ein Leben in der Heilsgewissheit gewährt. Die philosophische Ethik zieht die praktischen Folgen aus der Thatsache, dass der Mensch nicht bloss ein Säugetier, sondern auch ein Vernunftwesen ist. Die Mittel, mit welchen sie die Vernunft in die Natur überträgt, sucht sie nicht in den positiven Weisungen und Darbietungen der Offenbarung, sondern in der Entfaltung der sittlichen Kräfte der Vernunft. Sie hat keine andere Autorität als sich selbst; denn sie ist die Wissenschaft von den Gesetzen der Freiheit, welche sie aus der freien, vernünftigen Natur des Willens entweder a priori, also als Idee, nicht als Erfahrungssätze (Kant), oder aus der empirischen Erkenntniss der Menschenatur erhebt. Je nach ihrem Ausgangspunkte bestimmt sie also die Ursachen, Wirkungen und Ziele des sittlichen Handelns verschieden. Deshalb ist ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen der theologischen und philosophischen Ethik gegeben, sowie diese das Wesen des vernünftigen Willens in einer Weise bestimmt, welche den Unterschied zwischen Vernunft und Natur aufhebt. Aber auch bei Anerkennung dieses Unterschiedes besteht ein relativer Gegensatz beider, weil die Stellung des Menschen im Naturzusammenhang nach der christlichen Ethik durch die Sünde, also durch selbstverschuldetes Durchkreuzen der von Gott gesetzten Zwecke bedingt ist (Conf. Aug. 19: *causa peccati voluntas malorum*), woher die positiven Kräfte zum sittlichen Handeln als Gnadengaben (*χαρίσματα*) beurteilt werden. Die philosophische Ethik geht nicht von dem Gegensatze sittlicher Unkraft und göttlicher Begabung aus; sie unterscheidet die höheren und niederen Kräfte im Menschen, deren Widerstreit in eine Harmonie aufzulösen ist, welche das reine Humanitätsideal widerspiegelt.

*Edel sei der Mensch, hilfreich und gut,
Denn das allein unterscheidet ihn
Von den Wesen allen, die da leben.*

Besteht sie nun auf der These, dass die Ziele des sittlichen Handelns durch immanente Entwicklung der vernünftigen Kräfte zu verwirklichen seien, so kann sie den Ausgangspunkt der christlichen Ethik, die Behauptung der Sündhaftigkeit, nicht als berechtigt anerkennen. Sieht sie dagegen in der selbstsüchtigen Naturgebundenheit des Menschen, wie sie aus der Erfahrung sich ergibt, etwas Sündhaftes, so steht sie mit der christlichen Ethik auf gemeinsamem Boden. Mit Rücksicht auf diese Verhältnissbestimmungen darf man sagen, dass die philosophische Ethik für den gläubigen Christen keinen selbständigen Wert habe, wohl aber darf der Theologe sie solange nicht unbeachtet lassen, als er die universelle Beziehung der christlichen Ethik nicht aufgeben will, zumal die Terminologie und die Beweismethoden der philosophischen auf die christliche massgebend eingewirkt haben.

3. Konfessionelle Ethik. Da die christliche Ethik durch den Konfessionsstand bedingt ist, wirken die konfessionellen Unterschiede auf ihren Ausbau und ihre Orientirung ein. Je inniger die Wechselbeziehung zwischen Glauben und Leben ist, desto klarer und einfacher sind die Grundlagen der Lebenslehre, desto ergiebiger ihre Früchte. Je mehr sich das religiöse Leben auf sich selbst zurückzieht, sei's in mystischem Selbstgenuss, sei's in kultischer Erstarrung, wohl auch in beiden zugleich, so geht die Ethik ihre eigenen Wege, entweder verkümmern oder auch in irreligiösen Praktiken sich selbst aufhebend. Denn die Lockerung der Bande zwischen Glauben und Leben schafft einen Gegensatz zwischen Kirche und Welt, dessen Konsequenzen den Frommen zur Weltflucht antreiben müssen und von jedem Versuch der sittlichen Weltverklärung abschrecken.

In der Verhältnissbestimmung von Glauben und Leben, Kirche und Welt scheiden sich die Konfessionen. Die griechisch-katholische Kirche will in ihrem Kultus die Darstellung eines überirdischen Seins besitzen. Überirdische Kräfte wirken in die Welt hinaus auf wunderbare Weise. Das vollkommene Leben zieht sich in Selbsthingabe an die Betrachtung der überirdischen Geheimnisse von der Welt zurück. Das Lebensideal ist der Anachoret. Die römisch-katholische Kirche setzt gleichfalls Kirche und Welt einander entgegen, aber an die Stelle der

mystischen Selbstverlorenheit tritt die höhere Sittlichkeit des Frommen. Zu den vier moralischen Tugenden, welche den antiken Kardinaltugenden entsprechen, der Gerechtigkeit, Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit, fügt sie die drei theologischen Glaube, Liebe, Hoffnung. Wer die Letzteren um Gottes willen freiwillig ausübt, gehört einer neuen Lebensordnung an; er handelt nicht bloss pflichtgemäss, sondern erwirbt sich ein Verdienst, das der Kirche zu gute kommt und durch die Kirche auf alle übertragbar ist, welche durch ihre *mandata* zwar gebunden sind, aber nach ihren *consilia evangelica* nicht handeln. Wer die *consilia evangelica* auf Grund der höheren Kräfte, welche die Kirche ihm vermittelt, sich freiwillig zu seinen Pflichten erwählt und in Armut, Keuschheit und Gehorsam lebt, entwickelt sich zum Heiligen. Somit giebt es eine höhere und eine niedere Sittlichkeit, eine Sittlichkeit des irdischen Berufslebens und eine Sittlichkeit der Heiligen. Auf das Engste hängt mit dieser Unterscheidung die Charakterisirung des inneren Lebens des Christen als Heilshoffnung zusammen. Da die Hoffnung nicht Besitz ist, steckt sie ein Ziel für das Streben. Ihre Güter liegen in der Zukunft; die Erlangung derselben wird von der Kirche verbürgt und an bestimmte Bedingungen geknüpft. Der Fromme erwirbt sich die Anwartschaft auf die Heilshoffnung durch den intellektuellen (*sacrificium intellectus*) und den praktischen Gehorsam (*satisfactio operum*) gegen die Kirche. Das sittliche Ideal tritt ihm entgegen in bestimmten Auflagen, es bleibt ihm etwas Äusserliches, solange er nicht durch Aneignung der *consilia evangelica* sich zu einer überweltlichen Stufe der Vollkommenheit hindurcharbeitet. Die evangelische Kirche erkennt nur einen Glauben an, welcher in der Liebe sich wirksam erweist, und eine Liebe, welche in dem Glauben wurzelt (Conf. August. 6. 20). Weil die Sünde alle Menschen vor Gott gleich verdamulich macht, giebt es keinen Selbsterwerb der Heiligkeit; weil die Gnade Gottes nicht nach der Analogie der Naturkräfte wirkt, giebt es keinen substanziellen Unterschied in der sittlichen Kraftentfaltung. Weil die Rechtfertigung aus Gnaden Heilsgewissheit wirkt, ist der Grundtrieb zum sittlichen Wandel nicht die Hoffnung auf zukünftige Güter, sondern die Dankbarkeit für die erfahrene Gnade, eine Dankbarkeit, wie sie „die lieben Kinder gegen ihren lieben Vater“ hegen. Weil die Kirche nicht mit dem Reiche Gottes sich deckt, sondern die Gemeinschaft der Gläubigen ist,

welche nach Gottes Ordnung in der Welt dem Reiche Gottes Raum schafft, ist die Sphäre der sittlichen Pflichterfüllung der Beruf. Es giebt nur eine christliche Vollkommenheit, welche keinen Gegensatz von Heiligen und Weltlichen, von pflichtmässigen und verdienstlichen Werken kennt. Sie besteht in der Gottesfurcht im Vertrauen auf Gottes Gnade und Treue, in der glaubensvollen Bethätigung der Bruderliebe (Conf. Aug. 27).

Die Abwandlungen, welche innerhalb der evangelischen Kirche die Ausbildung der konfessionellen Individualitäten mit sich geführt hat, erwachsen aus dem gleichen grundsätzlichen Boden kraft des Rechtes selbständiger Bewegung. In der lutherischen Kirche erhält der Glaubensmut die Freudigkeit zu freier Aneignung aller Kulturgüter, in denen das Christentum den Geist der Liebe und der Zucht zur Wirkung bringen kann. Dadurch bestimmt sich das Verhältniss zum Staate, zum Gesellschaftsleben, zur Familie. Die reformirte Kirche erarbeitete dem Gemeindeleben festere Formen. Die strenge Ausbildung der Kirchenzucht, welche im Puritanismus den Höhepunkt erreicht, prägte der Lebensführung einen mehr gesetzlichen Charakter auf. Der Pietismus beugte der Gefahr vor, dass Rechtgläubigkeit und Lebenswandel die Fühlung verloren; seine Einseitigkeit liegt in der Neigung, sich in ängstlicher Frömmigkeit von dem Wirken auf die Welt zurückzuziehen. Der Rationalismus lehrte das Wesen des Sittlichen tiefer und kräftiger erfassen, nicht ohne zugleich seinen Zusammenhang mit der Religion zu verkennen. Solange der Pietismus und seine Nebenströmungen nicht in Weltflucht und Sektirerei ausarten und der Rationalismus nicht grundsätzlich religionslos wird, tragen sie dazu bei, die Formen und Beziehungen zu bereichern, in denen das Heilsgut des gläubigen Christen für das Leben ergiebig und fruchtbar erhalten bleibt. Die Thatsache, dass in der Gegenwart auf Luthers ethische Grundanschauungen alle theologischen Richtungen zurückgreifen, bestätigt sowohl die Geschlossenheit als auch die plastische Kraft der evangelischen sittlichen Prinzipien. Jede Lebensform, in welcher der Glaube sich bewährt, ist sittlich wertvoll.

4. Die Methode der Ethik ist grundsätzlich durch den konfessionellen Ausgangspunkt, formell durch den Begriffskreis bestimmt, welchen die antike Ethik von Sokrates bis zu den Stoikern ausgebildet hat. Die Begriffe Pflicht, Tugend, höchstes

Gut, von denen bald der eine auf den andern zurückgeführt wird, bald vor dem andern hervortritt, geben die Kategorien. Das Ganze wird eingeteilt in die allgemeine und die spezielle oder angewandte Ethik. Jene erörtert die Grundbegriffe und die religiösen Voraussetzungen, diese giebt die Normen für die konkreten Verhältnisse, welche sittlich zu organisiren sind. Die theologische Ethik hat demgemäss in dem allgemeinen Teile die Bestimmung der Menschen, wie sie sich aus der christlichen Offenbarung ergibt, mit Rücksicht auf die natürliche Beschaffenheit, auf den von Gott gesetzten Lebenszweck und auf die Mittel zu seiner Verwirklichung darzustellen; damit besitzt sie die Grundlage, von der aus sie Werden und Leben der christlichen Persönlichkeit und der sittlichen Gemeinschaften erörtert. Die Art und Weise, in welcher die Ethik ihre Aufgabe löst, ist von der Prinzipienlehre geleitet. Behauptet diese die Autonomie des Sittlichen, d. h. erkennt sie im Sittlichen den Ausdruck des sittlichen Bewusstseins, das sich über sich selbst besinnt, so wird sie die Entfaltung desselben beschreiben. Schleiermacher hat hiefür den Grund gelegt. Die wissenschaftliche Ergründung des sittlichen Lebens und seiner Gestaltungen in den Sphären sittlicher Selbstbethätigung fasst er in der „Philosophischen Ethik“ als die Beschreibung „des Naturwerdens der Vernunft oder eines solchen Handelns der Vernunft auf die Natur, durch welche diese ihr vollkommenes Symbol und Organ wird“. Entsprechend beschreibt er in der „Christlichen Sitte“ den Prozess, in welchem die sittliche Persönlichkeit zur Verwirklichung ihres Lebenszwecks, der Seligkeit in Gott, gelangt. Derselbe ist negativ die Beseitigung der Störung des Verhältnisses zu Gott. Bewirkt ist diese durch die Sünde. Das durch die Sündenerkenntniss hervorgerufene Gefühl der Unlust wird zum Impuls des reinigenden und wiederherstellenden Handelns; das durch die Überwindung der Sünde hervorgerufene Lustgefühl treibt zum erweiternden Handeln. Zwischen beide Funktionen der Sittlichkeit tritt das darstellende Handeln, das nicht, wie das wirksame, negative und positive Impulse zu Thaten umsetzt, sondern die Momente relativer Seligkeit festhält, welche den sittlichen Ertrag des wirksamen Handelns zur Anschauung bringen und zum Gemeingut machen. Dies geschieht im Gottesdienste und in der Kunst. — Unter Annahme der Heteronomie des Sittlichen beschreibt die Ethik nicht das Wesen des Sittlichen und den Thatbestand des sittlichen Handelns, sondern sie schreibt

vor, was zu thun ist. Auffordernd, ermahnend richtet sie sich an die sittliche Persönlichkeit. Sie giebt Entscheidungen und Rathschläge, sie ist erbaulich, indem sie, was in dem einzelnen Falle sittlich ist, empfehlend feststellt. Die beschreibende Methode verkümmert die ethische Erkenntniss, wenn sie das Wesen des Sittlichen verkennend die Ethik zum Wiederspiel der Naturgeschichte macht. Ebenso beeinträchtigt die vorschreibende Methode die Klarheit der sittlichen Einsicht, wenn sie den grundsätzlichen Boden verlassend zur Kasuistik wird und sich in Abwägen und Zerstücken der „Gewissensfälle“ verliert.

Das Wesen des Ethischen giebt der beschreibenden Methode den Vorzug. Alles Sittliche ist eine zusammengesetzte Grösse, Individuelles und Gemeinsames ist in ihm in verwickelter Weise verflochten. Sollen seine Normen deshalb richtig erkannt werden, so sind sie durch eine sachgemässe Analyse nach ihren Bestandteilen zu sondern. Je nach den Beziehungen des Normbegriffs wird diese Analyse sein Verhältniss zu den Grundkräften der Seele, die Art, wie er sich als Autorität geltend macht, seine Bedeutung für das Individuelle und das Allgemeine, seine Bedingtheit durch die Religion, die Kunst und sonstige Kulturercheinungen ermitteln. Die Analyse bereinigt die Stoffe für den Aufbau des ethischen Systems, in welchem die Grundsätze, die zu den sittlichen Normen führen, die Autoritäten, die sie stützen und die in ihnen liegen, die Anwendung der Normen auf die Hauptgebiete des sittlichen Lebens nach ihrem inneren Zusammenhange dargestellt werden.

Für die Ausführung im einzelnen giebt den Ausschlag, ob die sittliche Persönlichkeit für sich und nach ihren Beziehungen zu den sittlichen Gemeinschaften in den Mittelpunkt gestellt wird, oder die sittliche Gemeinschaft, welche die Individuen in sich begreift (Individualethik, Sozialethik). Der Gegensatz ist ein relativer, denn die sittliche Gemeinschaft kommt durch das den sittlichen Gesetzen entsprechende Handeln des Einzelnen zu stande, die Persönlichkeit andererseits kann als sittliche sich nicht bethätigen, ohne ihre individuellen Kräfte für die sittliche Selbsterhaltung des Ganzen auszubilden und aufzuwenden. Durch die besonderen Bedürfnisse der Zeit wird daher das stärkere Betonen des einen oder des anderen Faktors bedingt. In der Gegenwart strebt man nach einer Sozialethik, welche die Ergebnisse der Statistik und des Wirtschaftslebens nach ihrer sittlichen Gesetz-

mässigkeit verstehen lehrt, im Anfange des Jahrhunderts, unter dem Einfluss der Romantik suchte man in der Personalethik das Virtuositum genialer Leistung als die Blüte des Sittlichen zu erfassen.

5. Die mechanische und die teleologische Weltanschauung. Die Welt des Sittlichen wird durch den Zweckbegriff zusammengehalten. Der Zweck ist der „objektive Grund des Willens, sich selbst zu bestimmen“. Objektiv ist der Grund der Selbstbestimmung, wenn er auf die Verwirklichung des Guten gerichtet ist. Mit der Anerkennung des Zwecks als einer sittlichen Realität ist die Möglichkeit der Ethik gegeben. Wird sie geleugnet oder durch Verlegenheitsbegriffe, wie „Zielstrebigkeit“ ersetzt, so entsteht die Aufgabe, auch die Welt des Sittlichen auf mechanische oder atomistische Weise zu erklären. Die Naturforschung der Gegenwart glaubt die Weltenrätsel mechanisch erklären zu können, auch die sittlichen. Die gegenseitige Anpassung, die durch den Selbsterhaltungstrieb erzwungene Ausgleichung der Individuen erschaffe Gemeinschaften. Die sittlichen Phänomene, das Gewissen, das Bewusstsein der Verantwortlichkeit für die eigenen Handlungen, die Anerkennung eines Sittengesetzes seien die Folgen künstlicher Züchtung, welche bewusst und unbewusst von ungezählten Generationen ausgeübt sei. Demzufolge sei der Selbsterhaltungstrieb die Wurzel des Sittlichen, der nicht durch Anerkennung der unbedingt verpflichtenden Kraft des Sittengesetzes sich von der Selbstsucht läutert, sondern nach dem Grundsätze handelt, dass das Recht soweit reiche als die Macht. Die Ergebnisse der mechanischen Welterklärung treten am deutlichsten in den Idealen des Sozialismus hervor. Zwei Strömungen bestimmen dieselbe. Entweder verwandelt er, indem er die Erscheinungen des Gesellschaftslebens mechanisch erklärt, die Gesellschaft in eine Maschine, welche das Recht der Individualität vernichtet — wie die Räder im Uhrwerk sei der Mensch in das Naturganze der Gesellschaft durch ein ehernes Gesetz zur bestimmten Leistung eingegliedert, — oder er schlägt in idealistischen Pessimismus über, der nach dem Grundsätze handelt: Was besteht, ist wert, dass es zu Grunde geht. Die höheren Kräfte des Menschen erscheinen wie eine Hypertrophie des Naturlebens, wie eine Luxusausgeburt. Wenn aber der Mensch als Luxusleistung der Natur sich fühlt, so steht es ihm offen, sich entweder durch Weltverneinung aus dem Naturzwang, über den er sich

mit künstlichen, angezüchteten Ikarusflügeln erhoben hat, promethëisch trotzend zu befreien (EHARTMANN, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. ²1886), oder die Welt, der er innerlich fremd geworden ist, egoistisch zu vergewaltigen (MAX STIRNER, Der Einzige und sein Eigentum. 1845). § 59 3.

Die Bestreitung der Realität des Zweckbegriffs verkennt das Wesen der Vernunft. Wenn die Vernunft, ohne Zwecke zu setzen, nicht denken kann, so ist das Zwecksetzen für sie ebenso eine notwendige Funktion der Selbsterhaltung, wie das Athmen für das physische Leben. In solchen notwendigen Funktionen offenbaren sich aber die ewigen Gesetze. Sie weisen, sowie man sie ableiten will, über die Natur hinaus. Und ist es nicht für die mechanische Naturerklärung ein grundstürzender Widerspruch, wenn sie von sittlichen Gesetzen redet? Das Wesen ihrer Gesetze ist ausnahmslose Regelmässigkeit. Die Welt des Sittlichen aber beherrscht und formt das freie Handeln der zwecksetzenden Persönlichkeit, die für sich durch Selbsterhaltung der Erhaltung des Ganzen dienen will (§ 37 1).

Auf dem Boden der teleologischen Weltanschauung entfaltet sich die christliche Ethik, indem sie darstellt, wie die göttliche Bestimmung des Menschen im Weltzusammenhange sich durchsetzt. Sie bestreitet die mechanische Erklärung des Sittlichen als Zurücksinken in das atheistische Heidentum.

Anmerkung. Das Naturrecht oder die Rechtsphilosophie könnte man die philosophische Hilfswissenschaft der Ethik nennen. Es ist eine zur Zeit etwas blutarme Disziplin. Seit Spinoza (Tractatus theologico-politicus c. 16) das Naturrecht als das Recht des Stärkeren definirte, hat die Philosophie nicht aufgehört, nach dem „Rechte, das mit uns geboren ist“, zu fragen, und es inhaltlich und grundsätzlich vom positiven Rechte unterschieden. In Rousseaus Contrat social und der Proklamirung der „allgemeinen Menschenrechte“ (7/8. 1789) feierte es seine Triumphe, in dem Fortgang der Geschichte erhielt es seine Erledigung; denn die Proklamirung abstrakter Rechte ist ein Schatten-spiel. Das Naturrecht hat nur Lebenskraft in Form der Ethik, welche die Rechtsbethätigungen des menschenwürdigen Lebens an den Willen der sittlichen Persönlichkeit bindet. Dahergehören Platos Idealstaat, Th. Morus' Utopia, die grundlegenden natur- und völkerrechtlichen Arbeiten von Grotius, Pufendorf, Thomasius zur ethischen Litteratur im weiteren Sinne.

Zur Litteratur: Für den jetzigen Stand der wissenschaftlichen Arbeit für die Ethik sind SCHLEIERMACHERS Untersuchungen massgebend, über welche ATWESTENS Einleitung zu Schleiermachers Grundriss der philosophischen Ethik (1841) orientirt. Vgl § 60 4. Die evangelische Ethik bearbeitete unter den Anregungen von Schleiermacher und Fries MLDEWETTE, Christliche Sittenlehre (1819f. 3 Bde), Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und der Geschichte derselben (1833). Auf breitem spekulativen Unterbau schrieb RROTHE seine Theologische Ethik (3 Bde. 1845. ²5 Bde. 1867f.). Ihm nahe steht JADORNERS System der christlichen Sittenlehre (hrsg. v. A. Dorner 1885). Feinsinnig zergliedert das Wesen der sittlichen Erscheinungen HMARTENSEN, Die christliche Ethik (3 Abt. ³1878). Der Briefwechsel von Martensen und Dorner (2 Bde. 1888) behandelt gleichfalls vorwiegend ethische Probleme. Für die Sozialethik vgl. AVÖTTINGEN, Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Sozialethik auf empirischer Grundlage (2 Bde. 1868f. ²1874); Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik (³1882). Den Schriftgrund der Sittenlehre bringt AHARLESS, Christliche Ethik (⁷1875) zur Geltung. Die konfessionelle Begründung der Ethik behandelt fördernd CHSCHARLING, Christliche Sittenlehre nach evangelisch-lutherischer Auffassung (übersetzt von Gleiss. 1892). Vgl. auch JCHRHOFFMANN, Theologische Ethik (nach Vorlesungen 1878), AWUTTKE, Handbuch der christlichen Sittenlehre (2 Bde. ³1874f.), ECHRLUTHARDT, Vorträge über die Moral des Christentums (³1882), FHRFRANK, System der christlichen Sittlichkeit (2 Bde. 1883). Knapp und klar orientirt HSCHULTZ, Grundriss der evangelischen Ethik (1891). Unter den katholischen Darstellungen behauptet seinen Wert JMSAILERS Handbuch der christlichen Moral, zunächst für Seelsorger (1818. ³3 Bde. 1834). Vgl. ausserdem FXLINSENMANN, Lehrbuch der Moraltheologie (1878). Über die weitere Litteratur, besonders auch die Monographien vgl. HAGENBACH zu § 94. RUNZE, Ethik. Encyklopädische Skizzen und Litteraturangaben zur Sittenlehre. I 1891. Zur philosophischen Ethik vgl. FPAULSEN, Ethik (²1892), WWUNDT, Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens (²1892). STEINTHAL, Allgemeine Ethik (1886). JBERGMANN, Über das Richtige (1883). JJBBAUMANN, Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie (1879).

Methodologische Anmerkung. Da die Ethik der geschlossenen Tradition der Dogmatik entbehrt, ist in erster Linie auf klare Fassung der Grundbegriffe und der unterschiedlichen Bestimmungen der Lebensideale (§ 48²) hinzuwirken. Dazu kommt die Rechenschaft über die Art der Begründung. Der Theologe bedarf in dieser Hinsicht besonders der Einsicht in Einheit von Glauben und Leben, wie sie sich aus der Anschauung des Werks Christi ergibt, das nicht sowohl als Vorbild sittlichen Handelns, sondern vielmehr als Grundlage der christlichen Sittlichkeit anzusehen ist. Mit den ethischen Studien muss die Beschäftigung mit der Litteratur verbunden werden. In ihr spiegeln sich die ethischen

Grundströmungen am anschaulichsten wieder. Insbesondere ist von ethischen Gesichtspunkten der grösste Herzenskenner unter den Dichtern Shakespeare zu lesen. Der sittliche Idealismus Schillers, die vorwiegend ästhetische Weltbetrachtung Goethes (Wilhelm Meister), der in den Wahlverwandtschaften zuerst ethische Entwicklungen wie Naturprozesse analysirte, liefern praktische Kommentare zur Ethik. Dies gilt auch von dem modernen Naturalismus und Verismus, der in Dramen und Romanen sorgsame, herzlähmende Zergliederungen des sittlichen und sozialen Elendes liefert. Er macht die alte Erfahrung, dass des Menschen Dichten und Trachten böse sei von Jugend auf, zum Dogma aller Weisheit, greisenhaft blasirt alle Ideale für Lüge erklärend. Die Anzeichen mehren sich, dass, nachdem sich das Laster genügend erbrochen hat, die Freude an der Tugend wieder ihren Platz an der Tafel der Gesellschaft finden wird.

D.

§ 61. Die philosophischen Hilfswissenschaften.

Für die Arbeit der systematischen Theologie beschafft die Logik die formalen, die Psychologie die materialen Voraussetzungen. Jene lehrt die methodische Bearbeitung der Begriffe, diese unterrichtet über die Grundbedingungen und Kräfte des geistigen Lebens. Die systematische Arbeit ist daher ohne ihre Mittel nicht ausführbar.

1. Der Inhalt der Logik ist durch Aristoteles sicher umschrieben. Sie handelt einerseits von den Begriffen, Urteilen und Schlüssen, andererseits von der Anwendung der logischen Elemente oder den Methoden der Beweisführung. Wie die Elemente der Logik abzuleiten sind, ob a priori oder durch Induktion, ist Gegenstand des Streits. Hegel hat sie in Verbindung mit der Metaphysik gebracht. Im Gegensatz dazu steht die durch Stuart Mill bestimmte Richtung, welche die Gesetze des Denkens nicht nur psychologisch, sondern physiologisch ableiten will und an Stelle der Erörterung der Seelenvermögen die Ergebnisse von Nervenexperimenten setzt. Der Theologe bedarf einer sicheren Beherrschung der formalen Logik. Hierfür geben die Anleitung TRENDLENBURG, *Elementa logices Aristotelicae* (^c1868), ATWESTEN, *Die Logik*, insbesondere die *Analytik* (1825). DROBISCH, *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen* (^c1887). Über den historischen Stoff orientirt

FÜBERWEG, System der Logik und Geschichte der logischen Lehren (² 1865), über die physiologischen Ableitungsversuche der Denkgesetze WWUNDT, Logik, eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntniss und der Methode wissenschaftlicher Forschung (2 Bde. 1880 f.).

2. Auch für die Psychologie als Wissenschaft hat Aristoteles (De anima I. III ed. Trendelenburg 1833) den Grund gelegt. Er analysirt die geistigen Funktionen, indem er sich an den organischen Funktionen orientirt. Seitdem sind Wesen und Wirkungsformen des Seelenlebens theils aus der Erfahrung (psychologia empirica), theils durch Spekulation über die Seele an sich (psychologia rationalis) abgeleitet worden. Um eine tiefere Ergründung der seelischen Vorgänge hat sich durch eindringende Analysen HERBART (Psychologie als Wissenschaft. 2 Bde. 1824 f.) verdient gemacht. Auch für die Psychologie ist durch englische Forscher der Antrieb gegeben, die Seelenvorgänge in physiologische Prozesse umzusetzen. Vgl. WWUNDT, Physiologische Psychologie (³ 1887). Über die Geschichte der Psychologie orientirt vom Standpunkte Herbarts VOLKMANN von Volkmar, Lehrbuch der Psychologie (³ 1884).

Die Psychologie ist zur Zeit recht eigentlich die Disziplin des Experimentirens. Der Theologe hat an ihren Forschungen insoweit Interesse, als er die Funktionen des geistigen Lebens, auf denen auch das Leben der Religion beruht, wissenschaftlich auffassen muss.

E.

§ 62. Zur Geschichte der systematischen Theologie.

Die führende Macht in der systematischen Theologie ist die Dogmatik, welche die positiven Kräfte des Christentums wissenschaftlich darstellt. Aber ehe das Evangelium vom Reiche Gottes sich ein System der Glaubenswahrheiten erarbeitet hatte, erforderte sein Kampf um die Anerkennung als Weltreligion die Auseinandersetzung mit den Mächten, welche ihm sein Existenzrecht streitig machten, mit dem römisch-griechischen Grosstaat und mit der Philosophie. Zugleich bedurfte das Evangelium einer Abgrenzung gegen das „enterbte“ Judentum und einer Abwehr der Mysterienmystik der Konkurrenzreligionen. Abwehr und Angriff leisteten, ehe systematische Zusammenstellungen versucht wurden, Apologien und Ketzerbestreitungen. Apologetik und Po-

lemik begleiten sodann die Dogmatik, bald mehr zurücktretend, wenn der Glaube seines Inhalts sicher sich zur wissenschaftlichen Selbstbetrachtung erhebt, bald in den Vordergrund sich drängend, wenn die Grundlagen des Glaubens von neuem erschüttert und zersetzt werden. Wie selbstverständlich hatte die Dogmatik die Lebensgrundsätze des Christentums als ihr Teil betrachtet. Erst die Spannung zwischen der „reinen Lehre“, welche mit intellektuellem Gehorsam sich begnügte, und der Moral, die allgemein menschliche Pflichten darlegen wollte, bewirkte die getrennte Behandlung der Glaubens- und Sittenlehre, deren relatives Recht in den verschiedenen Beziehungen beider liegt. Abgesehen von dem der christlichen Weltanschauung immanenten Trieb auf wissenschaftliche Rechenschaft, welcher in immer neuen Bildungen den wechselnden Bedürfnissen gerecht wird, entwickelt sich die systematische Theologie unter bestimmender Einwirkung der jeweiligen erkenntnistheoretischen Ansprüche, und zwar teils in Aneignung, teils in Zurückweisung der Problemstellungen, welche die philosophische Weltbeurteilung leiten. Sie behauptet in diesem Wechselverkehr mit der Philosophie ihren Halt und ihre Selbstständigkeit durch das Mass und die Tiefe ihres Schriftverständnisses.

I. Die Geschichte der Apologetik.

GAUFABRICIUS, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianae adversus atheos Epicureos ectr. lucubrationibus suis asseruerunt* (1725). HGTZSCHIRNER, *Geschichte der Apologetik oder historische Darstellung der Art und Weise, wie das Christentum in jedem Zeitalter bewiesen, angegriffen und verteidigt wurde* (1. Bd. 1805). GVLECHLER, *Geschichte des Deismus* (1841).

1. Die Geschichte der Apologetik behandelt zwei Kategorien von Schriften, die Apologien selbst und die theoretischen Anweisungen zur Verteidigung des Christentums. Da Abwehr und Angriff nicht von einander getrennt werden können, ist in jeder Apologie Polemik und in jeder Polemik Apologie enthalten. Je nach der besonderen Lage ruht der Schwerpunkt mehr in der Abwehr oder im Angriff. Insofern es sich also um die Behauptung des Christentums gegen draussenstehende feindliche Mächte handelt, lässt sich Apologetik und Polemik auch theoretisch nicht scheiden, ohne dass Wahlverwandtes auseinandergerissen wird. Die leitenden polemischen Reinigungsversuche des Christentums aber, die sich gegen häretische Abweichungen richten, sind mit Dar-

legungen und Begründungen der echten Autorität des Glaubens und der Kirche verbunden. Da die Apologien und Bestreitungen den Wahrheitsbeweis des Christentums beabsichtigen, gehören sie nicht in die praktische Theologie. Gewiss muss die Missionsarbeit wie jede praktisch-theologische Bethätigung mit der rechten Weise, das Christentum zu verteidigen, ebenso wie mit der rechten Art, das Evangelium zu verkündigen, vertraut sein, aber die Grundsätze für beides schöpft sie aus der Apologetik und Dogmatik, ohne dass die eine oder die andere ein Teil von ihr ist. — Die ersten Versuche, eine Theorie der Apologetik herzustellen, fallen in die Zeit des Kampfs mit dem Deismus. Vgl. CHR WOLF, *Methodus demonstrandi veritatem religionis christianae* (acta eruditorum 1707).

2. Schon im N. T. findet sich die Glaubensüberlieferung vom Werke Christi neben apologetischen und polemischen Elementen (I Petr. 3 15). Das Christentum wollte erobern; infolge dessen bedurfte es der Gerechtigkeitswaffen zu Schutz und Trutz (II Kor. 6 7. 10 4). Sowie das Evangelium mit den herrschenden Kultur-mächten in Berührung kam, entstand eine Litteratur der Notwehr gegen den misstrauischen Staat, deren älteste Dokumente in die Zeit Hadrians und der Antonine gehören (Quadratus, Aristides, Justinus, Athenagoras, Theophilus von Antiochia, Tertullians apologeticum u. a.). Gleichzeitig wurde ein geistiges Duell mit der griechisch-römischen Philosophie begonnen und rücksichtslos die Nichtigkeit des Polytheismus, seiner Kulte und Praktiken aufgedeckt. Kernpunkt blieb der Nachweis der moralischen und der geistigen Überlegenheit des Christentums. Die aus platonischen, kynischen, stoischen Elementen zusammengewachsene Popularphilosophie dient dabei als Eidhelfer; sie wird der ATlichen Weissagung als Prophetie auf Christus an die Seite gestellt (Justin, die Alexandriner Clemens — *λόγος προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας* — Origenes). Aber es wird auch, wie dies namentlich Hermias knapp und geistvoll thut, aus ihren Widersprüchen ihre innere Haltlosigkeit dargethan. Die unter dem Eindruck der hellenischen Kultur stehenden Christen sind wohlwollend gegen die Philosophie gestimmt, ja sie betrachten das Christentum selbst als die echte Philosophie (Justin. Tryph. 2. 8. Orig. geg. Cels. 3 58. 6 13). Andererseits schrieb mit tiefer Abneigung gegen sie und alle religiöse und soziale Kultur der Antike der Montanist Tatian seinen *λόγος πρὸς Ἕλληνας*, in gleichem Sinne

die Afrikaner Tertullian, Arnobius, Cyprian. Unter ihnen ragt durch leidenschaftliche Einseitigkeit, beziehungsreichen, stoffübersättigten Stil und heisse Frömmigkeit der Sachwalter und Rhetor Tertullian (*Adversus nationes*) hervor. Minutius Felix in seinem anmutig und klar entworfenen *Octavius* giebt in der Kürze die Summe der Auseinandersetzungen und beweist zugleich, wie viel die Anfänge wissenschaftlicher Vertretung des Christentums aus der Popularphilosophie der Antike übernommen haben. Den gleichen Ton kraftstrotzender Überlegenheit schlagen die Auseinandersetzungen mit dem Judentum an, in denen mit den zugestandenen Grundsätzen allegorischer Deutung der Beweis für die Erfüllung der messianischen Weissagung in Christus geführt wird (Justin, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, Tertullian, *Adversus Judaeos*). Eine neue Aufgabe entstand durch die wissenschaftlichen Anfechtungen, welche Celsus, Porphyrius, Hierokles und Julian im Interesse der Philosophie und der antiken Religion gegen das Christentum richteten. An Geist und Schärfe steht Porphyrius in erster Stelle. Ihre Werke sind nur in Citaten der Bestreiter übrig. Am vollständigsten lässt sich aus diesen des Celsus *λόγος ἀληθής* herstellen, wider den Origenes seine Widerlegung in acht Büchern schrieb (vgl. die orientirende Einleitung von KJNEUMANN, *Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt* 1880. THKEIM, *Celsus' wahres Wort* 1873). — An die Seite der Apologeten treten die Kämpfer wider den Gnostizismus, den die Kirche als Invasion des Heidentums zurückwies, Justin, Irenäus, welcher den gnostischen Systemen eine christliche Theologie entgegensetzt, Hippolytus, der ihre Thesen auf philosophische Lehren zurückführt, Tertullian (*Adversus Marcionem* l. V, *De praescriptione haereticorum*). Aus dieser grossen wissenschaftlichen Bewegung ergab sich als Niederschlag eine Überlieferung für Apologie und Polemik, welche katechismusartig festgelegt die verschiedenen Bearbeitungen bedingt (vgl. RALPHSIUS, *Zur Quellenkritik des Epiphanius*. 1865). In grossem Stile fassten die Arbeit zusammen Eusebius von Cäsarea, *Praeparatio* und *demonstratio evangelica* und, nach Lactantius' moralisirenden *Institutionum divinarum libri VII*, Augustinus in dem Werke über den Gottesstaat, das zum ersten Male den Aufbau einer christlichen Religionswissenschaft gelehrt und tiefgründend giebt (§ 511).

3. Die Tradition der alten Kirche bleibt für das Mittel-

alter massgebend. Der Kampf mit der antiken Welt war erledigt (Thomas von Aquino, *De veritate catholicae fidei adversus gentiles* l. IV), der Kampf gegen das Judentum wird fortgeführt (Agobard von Lyon, *De insolentia Judaeorum. Abaelard, Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum*); als neuer Feind tritt der Islam auf den Plan, welcher mit dem Christentum auch um die religiöse Weltherrschaft rang (Raymund Martini, *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*). Den Versuch einer christlichen Religionsphilosophie auf neoplatonischer Grundlage machte Joh. Scotus Erigena (*De divisione naturae*). Anselm in seinem monologium und proslogium legte den Grund für den theistischen Gottesbeweis.

4. In der Renaissance feierte Plato seine Auferstehung, nachdem Aristoteles durch die Scholastik aufgebraucht war. Die neu empfundene Herrlichkeit der Antike erweckte Skepsis gegen die Kirchenlehre und Gleichgiltigkeit gegen den Kultus. In Florenz erstand am glänzenden Hofe der Medici die platonische Akademie, welche eine platonische Religionsphilosophie dem abwelkenden Geistesleben des Mittelalters entgegensetzte. Ihr Klassiker ist Marsilius Ficinus. Seine *Theologia Platonica seu de immortalitate animorum et de aeterna felicitate libri XVIII* (1482) ist dem Christentum nicht feindlich, aber fremd, und wie wenig die positiven Kräfte desselben gewürdigt wurden, zeigt sein wohlwollendes *Opusculum de religione christiana et fidei pietate* (1475). Als wahre Humanität stellt das Christentum mit tiefer Begeisterung für die Antike Ludwig Vives (*De veritate religionis christianae*) dar. Daneben macht frivol und skeptisch echtes Heidentum sich theoretisch (Pomponatius, *Tractatus de immortalitate animae*) und praktisch auch am päpstlichen Hofe geltend (vgl. die im Lügenstübchen — bugiale — des Vatican gesammelten facetiae des Poggius). G. Savonarola (*Triumphus crucis seu de veritate religionis christianae* l. IV) erhob dagegen seine mächtige Stimme.

5. Die Reformationszeit bedurfte keiner Apologetik. Sie richtete ihre Kraft auf den Neubau des christlichen Lebens und auf die Reinigung der Kirche. Erst im 17. Jahrhundert erwacht das Bedürfniss von neuem, als das „Freidenkertum“ (Deismus) in England das Verhältniss von Gott und Welt in der Weise Epikurs bestimmte, und von Holland aus Spinozas *Tractatus theologico-politicus* gleicher Zeit aufregend und anregend

wirkte (PWSCHMIDT, Spinoza und Schleiermacher 1868). „Der Deist glaubt einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott“ (KANT). Als Theist schrieb HGROTIUS in lichter Sachkenntniß sein vielgelesenes Buch *De veritate religionis christianae* (1627); neben ihm verdient LIMBORCH (*De veritate religionis christianae amica collatio cum erudito Iudaeo* 1689) unvergessen zu bleiben. In England häuften RCUDWORTH (*The true intellectual systeme of the universe* 1678, latine versum ab L. Mosheim. 2 Bde. 1773) und NLARDNER (*The credibility of the gospel history* 1727f., deutsch von Bruhn und Heilmann 1750. 5 Bde.), jener aus der alten Philosophie, dieser aus den Kirchenvätern schöpfend, eine eindrucksvolle Gelehrsamkeit zusammen. Mit ihnen wetteifern in der Verteidigung des Christentums die Cartesianer R. Boyle, S. Locke, S. Clarke. In Frankreich forderten abgesehen von Ph. du Plessis MORNAY, *Liber de veritate religionis christianae* (1592), BPASCALS unvergleichliche *Pensées* (1669) zum tieferen Erfassen des Christentums auf. Deutschland übernimmt zunächst die apologetische Gelehrsamkeit von England. Es besitzt jedoch in der *Theodicée* von LEIBNIZ, die sich besonders gegen Spinoza richtet und die klassische Grundlegung des religiösen Optimismus ist, ein Weltbuch. Wissenschaftliche Selbständigkeit gewinnt die apologetische Bewegung in Deutschland, seitdem Lessing die *Wolfenbütteler Fragmente* (1777f.) veröffentlicht hat. Ihre Kritik der üblichen Weise, die evangelische Wahrheit zu vertreten, offenbarte die Brüchigkeit der dogmatischen Voraussetzungen. Es beginnt der Kampf um die Feststellung des geschichtlichen Charakters der h. Schrift. Die Frage nach ihrer Autorität ist auf eine neue Basis gestellt. Der Rationalismus und der Supranaturalismus scheiden sich. Jener findet in dem Postulat der Vernünftigkeit der Kundgebungen Gottes in der Schrift den Masstab für die Ausscheidung des Glaubensguts (Semler), dieser behauptet die Autorität der Schrift als einer glaubenswürdigen Ganzheit unter Anerkennung der „Übervernünftigkeit der Offenbarung“ (EULER, HALLER, LILIENTHAL, *Die gute Sache der göttlichen Offenbarung* 16 Bde. 1750, SPALDING, KLEUKER u. a.). Der Begriff der Offenbarung wird nach seiner Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit bald dogmatisch, bald erbaulich, bald historisch in den verschiedensten Abschattungen behauptet; die beiden Richtungen führen einen breit angelegten Dialog (II 7).

6. In wechselnden Formen wirkt der alte Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus fort bis auf die Gegenwart, aber er hat durch die tiefere Erkenntniss des Wesens der Geschichte, welche nach Hamanns prophetischen Aufschlüssen Herder durchsetzte und Hegel philosophisch begründete, eine bereicherte und vertiefte Fassung erhalten. Die Romantik (CHATEAUBRIAND, *Le génie du Christianisme ou la beauté de la religion chrétienne* 1802. 4 Bde.) ist wie eine goldene Abendwolke darüber hinweggezogen. Wie die vertiefte geschichtliche Einsicht auf die Apologetik wirkte, zeigt ULLMANN'S Sündlosigkeit Jesu (1833. ⁵1846). Das Buch ist eine geistvolle *contradictio in adiecto*. Die Sündlosigkeit Jesu ist eine Glaubenssache. Ullmann will sie als geschichtliche Thatsache beweisen. Er erkennt den geschichtlichen Charakter der evangelischen Quellen an, aber er verkennt den Unterschied zwischen geschichtlicher Feststellung und zwischen gläubigem Ergreifen der Wahrheit. Aber „es giebt Dinge, die man glauben muss auf Zeugniss, wohin mehr oder weniger alles Thatsächliche gehört; es giebt andere Dinge, die man glauben muss dem eigenen Herzen oder dem unmittelbaren Gefühl dessen, was gut, heilig und göttlich ist“ (TWESTEN). Wird beides vermischt, behauptet die historische Forschung, Glaubenserfahrungen beweisen zu können, oder will der Glaube die historische Kritik erledigen, so richtet die Unklarheit Zorn an (§ 52). — Die jetzigen Aufgaben der Apologetik sind durch die Grenzüberschreitungen der modernen Naturphilosophie bestimmt. Vgl. § 59 3.

II. Die Geschichte der Dogmatik.

CHGHEINRICH, Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christlichen Glaubenswahrheiten und der merkwürdigsten Systeme und Kompendien derselben (1790). WGASS, Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt (4 Bde. 1854 f.). JADORNER, Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland (1867). KHASE, *Hutterus redivivus* § 19—27. FKATTENBUSCH, Von Schleiermacher zu Ritschl. Zur Orientirung über den gegenwärtigen Stand der Dogmatik (1892).

1. Es giebt Dogmen ohne Dogmatik, aber keine Dogmatik ohne Dogmen. Die Dogmen sind Lehrformulirungen kirchlichen Charakters; die Dogmatik entwickelt die Dogmen und bringt sie in ein System. Die Geschichte der Dogmatik hat daher nicht wie die Dogmengeschichte den kirchlichen Lehrbestand zu analysiren und die Ursachen seines Werdens fest-

zustellen (§ 49), sondern sie ermittelt die geschichtlichen Bedingungen, Antriebe und Kunstmittel der Systembildung. Dogmatik und Apologetik treten in der Entwicklung der systematischen Theologie nicht gleichzeitig mit gleicher Kraft auf. Je energischer die Apologetik arbeitet, desto mehr tritt das Interesse an der Dogmatik zurück, während bei Vorherrschaft der Dogmatik die Apologetik im Hintergrunde bleibt. Die Renaissance bringt es zu keiner Dogmatik, die Reformation empfindet nicht das Bedürfniss einer Apologetik.

2. Die Schriften des N. T., die den Glauben an Jesus Christus als den Gottessohn erwecken und begründen, sind die originalen Quellen für die Dogmen, obwohl sie christliche Glaubenswahrheiten nicht zu Dogmen ausprägen. Keimartig sind in ihnen die Richtungen, in welchen die dogmatische Entwicklung sich bewegt, vorhanden, nicht bloss die Zeugnisse für das unmittelbare gläubige Aneignen der Heilsbotschaft, sondern auch die religiöse Deutung des christlichen Heilsgutes, die theologische Beurteilung der geschichtlichen Beziehungen zum A. T. und zum Heidentum, die Erörterung der anthropologischen Bedingungen der Heilsaneignung, der Ausblick auf die metaphysischen Voraussetzungen der Heilslehre. Der erste Versuch einer positiven Formulirung der Heilswahrheiten in dem trinitarischen Aufbau des *Symbolum apostolicum* hat einen praktischen Zweck. Er reiht die unterscheidenden Glaubenssätze ohne dogmatische Begründung aneinander.

3. In Alexandria entstand die erste Dogmatik, Origenes' Werk *Περὶ ἀρχῶν*. Es will das Christentum als Gottesweisheit, die alle wahre Weltweisheit umfasst, zum Verständniss bringen und begründen (Praef. § 10). Für die Zuverlässigkeit der mitgetheilten Wahrheit beruft sie sich auf die gesicherte Tradition (*illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione*); den Wahrheitsbeweis führt sie durch allegorische Schriftauslegung und lässt zugleich die Annahme einer gnostischen Geheimweisheit bestehen (vgl. auch c. Cels. 6 6. 13. Clem. Strom. 1 1 S. 322 f.), welche der griechischen Philosophie ihren Platz im Christentum offen hält. In der Westkirche wird Augustin massgebend, der auf die Autorität der Tradition und der Schrift gleicherweise dringt. In dem *Encheiridium ad Laurentium* sucht er in der Trinität als dem höchsten Gute die Bürgschaft der Seligkeit nachzuweisen, in der *Doctrina Christiana* schildert er die Herrlichkeit der h. Schrift (§ 73 3). Die Neigung

zur Zusammenfassung der Philosophie mit christlicher Gnosis leitet ihn nicht, aber auch nicht die Abneigung des Tertullian gegen die Weisheit der Griechen (in psalm. 140: *Si inventus fuerit aliquis eorum [philosophorum] hoc dixisse quod dixit et Christus gratulamur illi, non sequimur illum*). In der Ostkirche liefert Joh. Damascenus († 754: *ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὁρθοδόξου πίστεως*) das massgebende dogmatische System, in der Westkirche Isidor von Hispalis († 636. *Sententiarum sive de summo bono* I. IV).

4. Die scholastische Theologie des Mittelalters übernimmt die fertige Kirchenlehre mit dem Anspruche, die Wissenschaft der Wissenschaften zu sein. Eine historische Ableitung und einen Schriftbeweis versucht sie nicht. Die theologische Verhandlung geht in Schulstreitigkeiten auf, welche durch die Gegensätze der grossen Mönchsorden praktisches Interesse erhalten (Nominalismus, Realismus, Inkarnationsfrage, Sakramentenlehre). Die Nachwirkungen Augustins werden durch den praktischen Pelagianismus der Heiligungs- und Busslehre entkräftet. Mit abweichenden Glaubensfassungen setzt man sich nicht auseinander, sondern verdammt sie. Die scholastischen Theologen werden je nach ihrem klassischen Vorbilde *Sententiarum* (Petrus Lombardus, *Magister sententiarum* † 1164), *Summistae* (des Dominikaners Thomas von Aquino *Summa totius theologiae*) und *Quodlibetarii* (des Franziskaners Duns Scotus *Quodlibeta et Commentarii in I. IV sententiarum*) genannt. Abaelards Versuch, das Erkennen zur Voraussetzung des Glaubens zu machen, wurde zurückgewiesen. Den Höhepunkt systematischer Vollendung erreicht Thomas, welcher, den Grundsatz des Anselm (*fides quaerit intellectum*) durchsetzend, kraftvoll die ihm reale Welt des Übernatürlichen, die in der infallibelen Kirche sich erschliesst, darstellt (§ 582). Duns Scotus, der die *theologia in se* und die *theologia in nobis* unterscheidet, bereitet eine Zersetzung der theologischen Interessen in geistesarme, den konkreten Problemen entrückte Dialektik vor, die folgerecht die Wissenschaft zur Karrikatur auswuchern liess. Ganz in den Dienst der Kirchenlehre gestellt erschütterte sie die Ehrerbietung vor der Wahrheit, welche die Kirche darbot. Der *magister noster*, zu dessen *quodlibeta* auch die Frage gehören konnte, ob Christus als inkarnirter Kürbis die Welt hätte erlösen können, zeigt, was aus einer Kirchenlehre wird, welche als blinde Autorität die Fühlung mit dem

kirchlichen Leben verliert. (Vgl. AGRIPPA AB NETTESHEIM, † 1538, *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium* c. 8. 54. 97. ERASMUS, *Laus stultitiae*, die *Epistolae obscurorum virorum*).

Zumeist unabhängig von der Scholastik bot die Mystik durch selbständige Verarbeitung neoplatonischer Elemente (Scotus Erigena, *De divisione naturae*) der religiösen Spekulation Nahrung. Während sie im Morgenlande in der Stille der Klöster zu ekstatischem Gottesgenuss sich steigerte, behauptete sie im Abendlande eine praktische Tendenz, indem sie dem Frommen die Wege weist, aus sich heraus das Übersinnliche zu ergreifen. Für diese psychologische Methodik fand Bernhard von Clairvaux in der allegorisch-mystischen Erklärung des Hohenliedes die Belege. Hugo und Richard von St. Victor, Gerson folgen seinen Spuren in der Aufsuchung des inneren Lichtes, während die deutsche Mystik (Meister Eckart, Tauler, Suso u. a.) theosophisch den Prozess unmittelbaren Ergreifens der Gottheit in die Gottheit selbst verlegen. Bonaventura († 1274) in seinem *Breviloquium* durchdringt die scholastische Überlieferung der Kirchenlehre mit der Innigkeit frommen Empfindens. Er bringt die Wechselwirkung der Scholastik und Mystik zur Geltung.

5. Die Reformation forderte für die Dogmatik neue Grundsätze (§ 58 4): *Fides non nititur ecclesiae auctoritate, sed ipsa voce evangelii. — Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis intueri* (MELANCHTHON, *Loci prooem.*). Im Gegensatz zur Aristotelischen Kirchenlehre und zur Autorität der Tradition stellt sie die Regel auf: „*Verbum Dei condit articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem*“ (Artic. Smalc. p. II art. 2). Die Heilsgewissheit begründet sie in Ablehnung der römischen Bussdisziplin. Das religiöse Verständniss der Rechtfertigung und ihrer Voraussetzung, der Sündhaftigkeit, erhebt sie über die Selbsttäuschungen der Werkgerechtigkeit. Die beiden klassischen Dogmatiken der Reformation, die *loci communes* des Melanchthon (1521, vgl. § 58) und die *Institutio religionis christianae* des Calvin (1536. 1559), jene wesentlich biblisch-theologisch, diese in selbständiger Kraft den religiösen Gehalt der Scholastik von dem Schriftgrunde aus neu erbauend, sind weniger die Begründung einer Theologie, als die begründende Darlegung der christlichen Er-

fahrung, wie sie befreit von fremdartiger Autorität und innerlich sicher ihres Heiles froh wird.

6. In der weiteren Entwicklung drängt sich das Interesse an systematischer Ausbildung einer Kirchenlehre mehr und mehr in den Vordergrund. M. Chemnitz (*Loci theologici* 1591. 3 Bde.) giebt einen Kommentar zu Melanchthons *Loci*, in welchen er die Theologie der Konkordienformel hineinarbeitet. J. Gerhard (*Loci theologici pro adstruenda veritate, pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate* 1610 f. 9 Bde. Herausgegeben von Cotta 20 Bde. 1762, von Preuss, 9 Bde. 1863 f.) fasst gelehrt und innig fromm den Reichtum der evangelisch-theologischen Überlieferung zusammen. Der hessisch-reformirte Andreas Hyperius (*Methodi theologiae sive praecipuorum christianae religionis locorum communium libri tres*. 1574) arbeitet im Geiste Melanchthons. Aber die konfessionellen Gegensätze treiben zu ausschliessenden Formulirungen. Bei den Lutheranern richtet sich die Spitze gegen Melanchthon's Vermittelungen. Ihre Dogmatik wird symbolisch-polemisch (Hutter. Calov. Quenstedt. Baier). Ihr Gegenbild liefern die reformirten Scholastiker (J. H. Alsted. G. Voëtius, vgl. § 75 3). Unter dem Einflusse der Philosophie des Cartesius wird besonderes Gewicht auf Definitionen gelegt. Man verfährt dabei nach „synthetischer“ Methode, die von den Ursachen zu den Wirkungen fortschreitet, und unterscheidet nach der „Kausalmethode“ die *causa efficiens, materialis, formalis*. Der Helmstädter Lutheraner G. Calixt stellt der konfessionellen Verengung die Forderung, in den ersten fünf Jahrhunderten der Kirche die übereinstimmenden Grundlagen der Glaubenslehre zu suchen, entgegen (*consensus quinquesecularis*). Er folgt dabei der „analytischen Methode“, welche vom Ziel aus sich über die Mittel, das Ziel zu erreichen, orientirt. In der reformirten Kirche erzeugte die Überspannung der Prädestinations- und der Inspirationslehre eine innere Bewegung. Man bemüht sich auf verschiedene Weise um eine lebendigere Schriftauffassung und um engere Verbindung der Dogmatik mit der biblischen Theologie, kommt aber über individuelle Lehrbildungen nicht hinaus, weil die Prinzipien der Schriftbenutzung unklare blieben (Coccejus' Föederaltheologie, Witsius' *Oeconomia foederis*, Danhauers allegorische *Hodosophia*, Hottingers *Typus doctrinae*). Während dessen hielt sich die katholische Dogmatik, welche in den Dekreten des Tridentiner Konzils sich gefestigt hatte, immer

kampfbereit gegen die Theologen der Reformation (Bellarmín, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* 1581), aber sie weiss von ihnen zu lernen. Vor die scholastische Theologie wird durch Melchior Cano die positive gesetzt, welche von der Schrift und der Patristik aus die verstiegene Spekulation verchristlichen soll (§ 75 2).

7. In dem Trachten nach einer Kirchenlehre hatte die evangelische Dogmatik die Bibel als Gesetzbuch der Lehre und die Symbole als abgeschlossenen Ausdruck der dogmatischen Erkenntniss ausgenutzt. Diese starre Festlegung wurde bei der dogmatischen Arbeit weniger fühlbar, da durch die *articuli mixti* für die Philosophie und die „natürliche Theologie“ auch sachlich ein Platz in dem System offen blieb. Aber die also formirte neue Lehre, welche den Glauben an Formeln band und der Vernunft halbe Zugeständnisse machte, hatte mit immer stärkeren Gegensätzen zu rechnen. Die tiefgehende Bewegung des Socinianismus wurde ausgeschieden, ebenso konnten theosophische Richtungen sich nicht halten. Der Arminianismus jedoch behauptete in der reformirten Kirche seinen Platz und stärkte den Trieb zur freien Schriftforschung. In der lutherischen Kirche blieb der gegen dogmatische Absperrung sich richtende Synkretismus Calixts nicht unwirksam. Mächtig aber erhob sich der Pietismus wider die formell gewordene Orthodoxie (P. J. Spener, A. H. Franke, Breithaupt u. a.). In den *collegia pietatis* lernte man, dass das Christentum keine Scholastik, sondern Herzenssache sei, und dass die Lebensführung als Wandel in der Heiligung sich rein halten müsse von jeder Weltförmigkeit. Der Kampf zwischen Orthodoxie und Pietismus, in welchem der scharfsinnige Hollaz als der letzte Scholastiker sich bethätigt, führte aber auch der Dogmentheologie tieferen religiösen Gehalt zu (Pfaff. Buddeus). Ihn beeinflusst zugleich die Leibniz-Wolfsche Philosophie, welche J. S. Baumgarten in Anwendung der *methodus demonstrativa* (*scientifica, mathematica*) mit pietistischen und orthodoxen Elementen in einem Systeme vereinigt.

Die Grundsätze, welche Socinianer und Arminianer als kirchenbildende in Anwendung bringen wollten, treten im Laufe des 18. Jahrhunderts als selbständige widerkirchliche und antichristliche Weltanschauung hervor. Die tiefe „deistische“ Strömung (I 5) greift in die dogmatische Entwicklung über. Der Rationalismus und Supranaturalismus (I 5) bilden sich in

Deutschland zu Schulen aus. Die deutsche Aufklärung, an der auch der Supranaturalismus Teil hat, entbehrt nicht der positiven Ziele, wie Voltaire, der für Bibel und Kirche nur geistvollen Spott übrig hat, und wie die Encyklopädisten mit ihrem materialistischen Religionshass. Das Christentum der Schrift wird gegen die Dogmatik der Orthodoxie auf den Leuchter gestellt (§ 28). Aber allerdings, das Christentum der Schrift ist „vernünftig“, daher sind die Wunder „natürlich“ zu erklären und der Glaube an Christus ist in die Verehrung des grossen Propheten von Nazareth umzusetzen. Oder, wenn nicht, so ist das Christentum zwar übervernünftig, aber nicht widervernünftig. Die prästabilirte Harmonie zwischen Offenbarung und Vernunft muss nachweisbar sein. So schrumpft die Dogmatik des Rationalismus zu einer Vernunftlehre zusammen (HENKE, *Lineamenta institutionum fidei christianae historico-criticarum*. 1793. WEGSCHEIDER, *Institutiones theologicae christianae dogmaticae*. 1815. ^s1844). Die Dogmatik des Supranaturalismus verweilt besonders bei den Prolegomena. Ihr stellt sich die Aufgabe, mit der altorthodoxen Inspirationslehre Frieden zu halten und doch die historische Kritik der Bibel anzuerkennen (JDMICHAELIS. DÖDERLEIN, *Institutiones theologi christiani* 1780. MORUS, STORR, FLATT, STEUDEL u. a., welche die ältere Tübinger Schule bildeten, FVREINHARD). Der tiefe moralische Ernst der Philosophie Kants kam der Dogmatik mittelbar zu gut. Der Versuch TIEFTRUNKS (*Religion der Mündigen*. 2 Bde. 1800), eine Kantische Dogmatik herauszuarbeiten, blieb isolirt. Eindrucksvoller war AMMONS „Fortbildung des Christentums zur Weltreligion“ (1833. ²1836. 4 Bde.). Der Ertrag dieser Auseinandersetzungen war die wissenschaftliche Erledigung der altorthodoxen Inspirationslehre, die eben nicht hielt, was sie versprach. Die Schranke beider Richtungen blieb die Unfähigkeit, den geschichtlichen Charakter der heiligen Schrift zu verstehen. Daher suchten sie die Leitpunkte für die dogmatische Erkenntniss in den Voraussetzungen der zeitgemässen philosophischen Weltanschauung.

8. Den Anstoss zu der neuen Wendung, deren Wirkungen die Gegenwart bestimmen, gab Schleiermachers Nachweis, dass die Religion im unmittelbaren Selbstbewusstsein der Gläubigen lebe (§ 59 1). Mit dieser Erkenntniss verbindet er den Sinn für die richtige Schätzung des Historischen, das Erbteil Herders, und das Verständniss für das Ästhetische in der Religion, die Er-

rungenschaft Goethes. Die Dogmatik hat nach ihm die Aufgabe, die Aussagen des christlichen Selbstbewusstseins zu beschreiben. In ihnen ist das lebendige Glaubensgut enthalten; von ihnen aus bestätigen oder erledigen sich die geschichtlichen Ergebnisse der Entwicklung des Christentums. Gleichzeitig mit Schleiermacher warben um Einfluss auf die Dogmatik Fichtes subjektiver Idealismus, der die Welt der Wirklichkeit zu einer Schöpfung des Ichs machte, Schellings Identitätsphilosophie, welche das Absolute in der Indifferenz des Realen und Idealen suchte, die zur intellektuellen Anschauung zu bringen sei, und Hegels absoluter Idealismus, der in der Geschichte die Selbstentfaltung der Idee nachweist. Der grundsätzliche Gegensatz zwischen Schleiermacher und Hegel besteht darin, dass in Schleiermachers Bewusstseinstheologie das Geschichtliche, wie und insofern es im christlichen Selbstbewusstsein lebt, Gegenstand der Fortbildung ist, während bei Hegel das Geschichtliche nur der notwendige Durchgangspunkt für die Idee bleibt. Darum konnte Hegel in neuer Form das System der alten Orthodoxie beleben, indem er es auf die Höhe seines Idealismus erhob (vgl. MARHEINECKE, Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. ²1827); mit demselben Recht aber konnte Strauss von Hegels Prämissen aus das System der alten Orthodoxie kritisch zersetzen und spekulativ verflüchtigen (§ 57 2). Schleiermacher dagegen stellt sich nicht, wie Hegel, auf den vermeintlich höheren Standpunkt des Absoluten, sondern er hütet das heilige Feuer auf dem Herd des religiösen Lebens, das seine Nahrung von dem kirchlichen Gemeinschaftsleben und von der Geschichte erhält. So stehen denn in der That alle wirksamen Richtungen der neuesten Theologie, seien sie durch Hegel (Biedermann, Pfleiderer), durch Schelling und Hegel (Daub, Rothe) befruchtet, richten sie sich auf eine Wiederherstellung einer Konfessionsdogmatik mit schärferen Konturen (Thomasius, Frank), oder suchen sie die Vermittelung auf dem von Philosophie und Theologie umstrittenen Gebiete und zwischen den konfessionellen Gegensätzen (KJNitzsch, JMüller, JADorner), unter Schleiermachers Einfluss. Am engsten haben sich ATwesten und ASchweizer an ihn angeschlossen, während de Wette zugleich die ästhetischen Elemente der Fries'schen Philosophie auf sich wirken lässt. Am fernsten steht ihm ThBeck in seiner hyperprotestantischen Ignorirung der Geschichte und seiner biblischen Theosophie. —

Die katholische Dogmatik greift in diese Bewegung nicht ein, obwohl FvBaader, AGünther und GHermes unter dem Einflusse der Philosophie Kants, Schellings und Hegels auf eigen- tümlichem Wege die religiöse Erkenntniss fördern. Die Kirche duldet keine selbständige Spekulation.

Auch der Theologe, dessen Thesen zur Zeit die Streitver- handlungen der Dogmatik beleben, ARitschl, tritt Schleier- macher an die Seite, wenn er die Religion als Selbstbeurteilung auffasst und ihren positiven, gemeinschaftsbildenden Charakter betont. Aber er verlegt den Schwerpunkt aus dem subjektiven Leben des frommen Bewusstseins in das Evangelium vom Reiche Gottes. In ihm will er „die Normen aller Frömmigkeit in der christlichen Kirche“ nachweisen. Denn dieses in der Schrift ent- haltene Evangelium, in welchem Gott durch Christus zu uns redet, sagt demjenigen, der es innerlich ergriffen hat, was Gott von ihm fordert. Mit dieser Fassung will die Theologie Ritschls die Dogmatik auf dem Prinzipienboden erhalten, auf dem die Reformatoren standen.

Der lebhafte Widerspruch, welcher von der konfessionellen, der vermittelnden und der liberalen Dogmatik gegen Ritschls Aufstellungen erhoben ist, beweist, dass er dem dogmatischen Denken eine fruchtbare Anregung gegeben hat. Die Einwürfe richten sich theils gegen die Schriftauffassung, theils gegen die Ab- lehnung jedes Einflusses der „Metaphysik“ auf die Glaubenslehre. Jene sei rationalistisch, weil sie die sittlichen Elemente des Christentums vor den religiösen bevorzuge und an die Stelle des lebendigen Christus die geschichtliche Nachwirkung einer Einzel- persönlichkeit in der christlichen Gemeinschaft setze. Diese führe zu der alten Lehre Occams von der doppelten Wahrheit, sie fordere eine gläubige Hinnahme von zufälligen Geschichtsthat- sachen und unableitbaren Lehrsätzen, sie unterstelle der religiösen Weltanschauung praktische Motive ohne theoretische Wahrheit, sie leugne die natürliche Gottesoffenbarung. (Vgl. FRANK, Über die kirchliche Bedeutung der Theologie ARitschls. ³1891. OPFLEIDERER, Die Ritschlsche Theologie. 1891. OFLÜGEL, [Herbartianer], Spekulative Theologie der Gegenwart. ²1888. A. Ritschls philosophische Ansichten. 1886.)

Der Streit ist noch nicht ausgefochten. Ebensovienig ist Klarheit darüber gewonnen, inwieweit die liberale Theologie die Offenbarung Gottes als eine objektiv gegebene, oder als ein

psychologisches Produkt ansieht. Dazu kommt die praktische Frage nach dem Wert der Dogmen für das kirchliche und persönliche Glaubensleben (ODREYER, Undogmatisches Christentum. ⁴1890. JKAFTAN, Glaube und Dogma. ³1889). Die geschichtliche Betrachtung der dogmatischen Verhandlungen hat die That-sache festzustellen, dass jedes fruchtbare und kräftige Ergreifen der objektiven Wahrheit Widerspruch erweckt; und eben in beidem, darin, dass der Richtung gebende Theologe durch seine Arbeit dem Glaubensstoffe eine neue Form schafft, und dass diese Form als eine einseitige umstritten wird, vollzieht sich die Entwicklung. Die Dogmatik ist eine zusammengesetzte Grösse. Sie enthält Philosophie, Geschichte und Glaubensgedanken. Wenn die Philosophie das Geschichtliche und das Persönliche zu Gunsten einer spekulativen Konstruktion entleert und zurückweist, so verwandelt sie das lebendige Glaubensleben in Schattenbilder der Abstraktion. Wenn die Geschichte sich positivistisch isolirt, so schafft sie einen veräusserlichten Autoritätsglauben, keinen sittlichen Glaubensgehorsam. Und sollte der subjektive Glaubensstand allein massgebend sein, so sind dem frommen Gemeinschaftsleben die Grundlagen entzogen. Jede einseitige Betonung aber fordert die Kritik heraus. Das ist providentiell (I Kor. 11 19). Man darf sagen, dass der Streit der Vater der Wahrheit ist, solange es in dem Streite nicht der Person, sondern der Sache gilt. Die Kirche bedarf des Kampfes, damit die wissenschaftliche Arbeit für ihr Glaubensgut nicht erlahme. Mutig streiten kann aber nur der, der von der Wahrheit seiner Überzeugung ernstlich durchdrungen ist. Was wir im Glauben und in Wissenschaft mit unserer ganzen Kraft erobert haben, müssen wir für wahr halten, ehe wir des Gegenteils überführt sind; andernfalls gäben wir uns selbst auf (§ 58 1).

III. Geschichte der Ethik.

ANEANDER, Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Ethik (herausgegeben von Erdmann 1864). CSWAKE, Evolution of morality, being a history of the development of morale culture (2 Bde. 1872). ATHOMA, Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des Neuen Testaments (1879). WGASS, Geschichte der christlichen Ethik (1. Bd. 1881 bis zur Reformation). ELUTHARDT, Antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1887). Geschichte der christlichen Ethik (2 Bde. 1888. 93). FJODL, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie (2 Bde. 1882. 89, behandelt die modernen Grundsätze). THZIEGLER, Geschichte der christlichen Ethik (1886).

1. Die christliche Ethik ist grundsätzlich mit der Dogmatik verbunden (§ 57 3), zugleich aber drängt sich ihr die mächtige ethische Überlieferung des klassischen Altertums entgegen, welche in der Zeit der Religionswende sich zu hoher methodischer Vollendung gefördert und auch in die volkstümlichen Formen der Spruchweisheit gekleidet hatte. Daher kommt es spät zu einer selbständigen Ausbildung der eigentümlich christlichen Lebensnormen. Das Verhältniss von Glauben und Leben, der Gegensatz von Sünde und Gnade wird nicht angetastet; aber je weniger die lebenformende Kraft des Glaubens verstanden wird und je mehr der Glaube als eine intellektuelle Funktion angesehen wird, desto stärker bestimmt die formvollendete klassische Ethik auch sachlich den christlichen Ethiker. Ihre Terminologie wird übernommen, ihre Lebensideale werden christlich drapirt. Ambrosius charakterisirt nicht bloss sein Verfahren, wenn er sagt: *successit animo, de officiis scribere, de quibus etiamsi quidam philosophiae studentes scripserunt, ut Panaetius et filius eius apud Graecos, Tullius apud Latinos, non alienum duxi a nostro munere, ut et ipse scriberem* (De officiis 1 7). Ciceros Pflichtenlehre liefert ihm demgemäss Einteilung und Stoff für die eigene Arbeit.

2. Das N. T. enthält die eigentümlich christlichen Lebensgrundsätze. Die lichte Wahrheitssicherheit, die herzenskundige Güte der Spruchweisheit Jesu, die umsichtige Beleuchtung aller Lebensbeziehungen des Christen, die sich in den Briefen des Paulus findet und in der „Haustafel“ der späteren Schriften bereits einer katechismusartigen Formulierung angenähert ist, sind ein selbständiges und aus Analogien der reichen ethischen Überlieferung des Hellenismus nicht ableitbares Stück. Aus ihm entnahm die nachapostolische Zeit die Waffen für die Zurückweisung des sittlichen Rigorismus der Montanisten und der asketischen und libertinistischen Richtungen des Gnostizismus. Am unklarsten bleibt jedoch in der alten Kirche das Verhältniss zur Askese (Pastor Hermæ). Der Kampf wider die antike Kultur und das Heldentum des Martyriums legte es nahe, in der Weltflucht ein Verdienst zu finden. Auch die asketischen Ideale des Neoplatonismus, welche in die Schriften des Dionysius Areopagita und des Maximus Confessor übergingen, wirkten namentlich in der Ostkirche weiter. Die ersten Versuche zusammenfassender Darstellung der christlichen Sittenlehre (Clemens, *Παιδαγωγικός* Strom. II — IV. Basilus' *Ἠθικά*. Cyprian, *Testimoniorum* l. III) sind

Sammlungen von Vorschriften in paränetischer Form. Tertullian und Cyprian in ihren Traktaten, die Homilien des Macarius, Chrysostomus, Basilius behandeln vielfach ethische Themata, man könnte sie ἠθοποιία nennen. Auch Hieronymus mit seiner weltförmigen Eleganz und seinen asketischen Velleitäten erörtert mit Vorliebe ethische Probleme. Gregor in den *moralia in Iobum* sammelt wie die Biene von allen Blüten seine Tracht. Aber in diesen Ansätzen zur Darstellung und Charakterisirung der christlichen Lebenslehre kommt das spezifisch Christliche nicht zur scharfen Ausbildung. Der Einzige, welcher in voller Erkenntniß der sittlichen Unkraft des Menschen in der Gnade Gottes auch den Grund des sittlichen Wandels sah, war Augustin (*De fide et operibus* 9. ad Simplicium 3: *Non ut ferveat calefacit ignis, sed quia fervet; non ideo bene currit rota, ut rotunda sit, sed quia rotunda est; sic nemo propterea bene operatur, ut accipiat gratiam, sed quia accipit*). Augustin ward als Kirchenvater gepriesen. „Seine Lehre vom höchsten Gut, von den theologischen Tugenden und von der Bedeutung des Staates und der Kirche“ wird grundlegend. Aber seine entscheidenden Grundsätze wurden überstrahlt durch die Überschätzung der sittlichen Kraft, wie Pelagius sie geltend machte. Dessen Meinung leitet in der Form des Semipelagianismus trotz alles Einspruchs einzelner tief religiöser Gemüther (Prosper Aquitanus. Der Jansenismus) die katholische Religionsübung und Sittenlehre, besonders seitdem Aristoteles das Schema für die kirchliche Ethik lieferte.

3. Die systematische Grundlage der scholastischen Ethik gab das dritte Buch der Sentenzen des Lombardus und das zweite der Summa des Thomas. Nach den drei christlichen Tugenden wird von den vier moralischen, den sieben Gaben des Geistes, der Liebe als der königlichen Tugend, den zehn Geboten und dem Unterschied von Gesetz und Evangelium gehandelt. Abaelard aber, der in seinem *liber dictus: scito te ipsum* selbstständig vorgeht, liefert eine wesentlich philosophische Ethik, deren Voraussetzung Christus als Gesetzeslehrer und als Vorbild sittlichen Lebens ist. Unabhängig von den Ansätzen zu einem System entwickelte sich als die bestimmte Form für die Anwendung der ethischen Grundsätze auf das kirchliche Leben die Kasuistik, auch ein Erbteil der stoischen Moral (Cicero, *De off.* 3 12) und ein Seitenstück zu der Moral des Talmud. Sie

kommt dem pelagianischen Grundzuge der kirchlichen Ethik entgegen. Der Gewissensfall, welcher bei jeder Kollision von Pflichten eintritt, wird isolirt und zergliedert, um das beziehungsweise Sittlichere zu ermitteln. Je grösser die Unsicherheit des religiösen Lebens war, dem die Kraft des rechtfertigenden Glaubens fehlt, desto mehr nahm es die Form eines gesetzlich durch die Kirche zu regelnden Prozesses an. Die Bussdisziplin fand in der Kasuistik das einflussreichste Mittel, die Lebensführung zu beherrschen. (Raymundus de Pennafort, Prierias u. a. *Summae casuum conscientiae. Libri poenitentiales.*) Die Ethik der Mystiker wurzelt in demselben Boden. Die Kontemplation ist der Höhepunkt des Lebens, das im Ausüben von guten Werken verläuft (Thomas a Kempis, *De imitatione Christi*). Die „werklose Beschauung“ als herrschendes Prinzip mündet dann später in den Quietismus aus (Molinos — 1697. Frau von Guyon — 1717). Vorerst zieht die Folgen der antievangelischen Ausbildung der Ethik die Renaissance, welche, wie früher Duns Scotus, an Cicero, dann auch an Seneca anknüpft und die altklassischen Tugendideale in den Mittelpunkt stellt (Petrarca, *De vera sapientia. De remediis utriusque fortunae*. Erasmus, *Encheiridion militis Christiani*).

4. Indem die Reformation die Bedeutung der Rechtfertigung aus dem Glauben zur beherrschenden Erkenntniss erhob, eroberte sie die Mittel zurück zur klaren Unterscheidung von Heilsgewissheit und Heiligung, von Gesetz und Evangelium, und lehrte den sittlichen Werth des irdischen Berufs erkennen. Sie weist der Ethik ihre Stelle in der Lehre von der Wiedergeburt an (Calvin, *Instit.* II 8). Ohne mit diesen Grundsätzen in Widerstreit zu treten bearbeitet Melanchthon die philosophische Schulethik (*Elementa ethices Aristotelicae* 1550). Zu einer systematischen Ausbildung der theologischen Ethik kam es nicht. Die Stoffe dazu liegen in den Schriften der Reformatoren (SLOMMATZSCH, *Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte* aus 1879).

5. Die katholische Ethik bleibt auch nach der Reformation Kasuistik. Nachdem der Jesuitenorden die Führung der katholischen Interessen übernommen hatte, wird die Kasuistik im Probabilismus zu der Kunst ausgebildet, die Sünden und Verbrechen in lässliche Sünden, ja in erlaubte Handlungen umzuwandeln durch die Autorität des Beichtstuhls. Mit staunenswertem Scharf-

sinn wägt man die probabeln Fülle ab, um das relativ Vorzuziehende, d. h. das der Kirche Dienlichere, zu empfehlen, die Bedenken, die jemand trotz der Autorität über Erlaubtheit oder Pflichtmässigkeit einer Handlung hat, zu überwinden, oder die fehlende moralische Gewissheit zu ergänzen. Besonders ausgiebig wird die Lehre von der *intentio* ausgebeutet: man lege der sündhaften Handlung eine gute Richtung bei, um sie zu rechtfertigen. Ihre schönödeste Frucht ist die Lehre von dem *peccatum philosophicum*, der Sünde, die dem Menschen darum nicht zugerechnet wird, weil er nicht den Willen gehabt hat, Gott zu beleidigen. Was ist dann noch Sünde? Nicht nur sittlicher Skeptizismus, sondern sittlicher Nihilismus ist die Folge einer Theorie, welche, schon vorher vorhanden, von den Jesuiten mit Virtuosität vollendet wurde (ThSanchez † 1610. FrSuarez † 1617. FEscobar † 1669. Das verbreitetste Buch ist Busenbaums *Medulla casuum conscientiae*. 1645). Diese Kasuistik blieb nicht unbestritten. BPascal in seinen klassischen *lettres provinciales* (1656) enthüllte sie vor dem Richterstuhle der christlichen Welt. Die Bewegung des Jansenismus erhielt durch den Gegensatz gegen diese moralische Brunnenvergiftung, die jede religiöse Wertung der Sünde aufhob, ihre Kraft (Arnauld, PNicole, PQuesnel). Trotzdem hat sie sich in der kirchlichen Praxis behauptet, besonders nachdem Liguori († 1787), der Stifter des Redemptoristenordens, sie neu belebt hat. Darf doch PGURY (*Compendium theologiae moralis* 1850), der jetzt angesehenste Sittenlehrer des Beichtstuhls, sagen, „Liguoris Anschauung sei so ziemlich in allen Teilen von der Kirche acceptirt und fast alle Beichtväter richten sich in der Praxis nach ihm.“ Vgl. JDÖLLINGER und FHREUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 17. Jahrhundert*, mit Beiträgen zur Charakteristik des Jesuitenordens (2 Bde. 1889).

6. In der evangelischen Kirche vollzog sich im 17. Jahrhundert die Lostrennung der Ethik von der Dogmatik. Die Versteifung der letzteren, die Anregungen, welche die empirische Moralphilosophie der Engländer, der erneute Aufbau der Metaphysik durch Cartesius, Spinoza, Leibniz-Wolf, auch in die Theologie brachte, die Ausbildung des Naturrechts (§ 60 Anm.), das auch die Ethik auf die Gesetze der angeborenen Vernunft gründete, trieben zur selbständigen Darstellung einer christlichen Sittenlehre an, die den philosophischen Leistungen entspräche. Die

dogmatische Kritik sprach gleichfalls mit, zwar nicht bei dem reformirten Lambert Daneau (*Ethices christianae* l. III 1577), wohl aber bei MAmyraud, der die natürliche und die geoffenbarte Sittenlehre mit einander auszugleichen suchte (*Morale chrétienne*. 6 Bde. 1652 f.) und bei GCalixt (*Epitome theologiae moralis* I 1634). Die versöhnende Tendenz seines Synkretismus, die ja auch eine Annäherung an die katholische Kirche für möglich hielt, brachte es mit sich, die Lebenslehre unabhängig von der Glaubenslehre zu behandeln. Überhaupt ist es eine Zeit des Suchens nach lebensvolleren Formen, nachdem die altprotestantische Orthodoxie das Feld nicht mehr behaupten konnte und die Fortschritte der katholischen „Gegenreformation“ neue Waffen der Abwehr forderten. Der Zielpunkt für die ethische Arbeit war die Frage nach der Glückseligkeit. In der „Aufklärung“ sollte sie wurzeln. Die Unbestimmtheit beider Begriffe gestattete mannigfache Abwandlungen der Moralprinzipien. Und die Unsicherheit der Methode zog der Ethik den Vorwurf zu, „zu lehren, was man weiss, und zu verstummen, wo man der Belehrung bedürftig ist“. Der optimistische Eudämonismus wird geschwätzig, der selbstgenügsame Rationalismus verflacht. Im Gegensatz dazu zieht sich der Pietismus in den Schmollwinkel zurück. Wohlwollend bemühen sich um eine Zusammenfassung der verschiedenartigen Richtungen der gelehrte Buddeus (*Institutiones theologiae moralis* 1711. 23) und der tief grabende LvMosheim (*Sittenlehre der heiligen Schrift*, fortgesetzt von Miller 1735 f. 9 Bde.) Aber erst Kant (*Kritik der praktischen Vernunft*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) setzte eine Revision der Moralprinzipien durch. Sein kategorischer Imperativ, die philosophische Formulierung des Herrenwortes Matth. 7 12, erhob den sittlichen Idealismus zum Prinzip, der die unbedingt verpflichtende Kraft des Sittengesetzes anerkennt. Aber die Ethik blieb eine Anweisung zum sittlich geordneten Leben.

7. Durch die Kritik der antiken Sittenlehre (*Grundlegung einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* 1803) bereitete Schleiermacher (§ 60 4) eine Reorganisation der Ethik vor. Er erkannte den entscheidenden Gegensatz zwischen der antiken und der modernen sittlichen Weltauffassung in der abweichenden Schätzung der Persönlichkeit. Die antike Ethik kennt nicht die Persönlichkeit als ein Wesen, das durch seine Eigentümlichkeit einen Mikrokosmos bildet. Ihre Ethik schreibt daher vor. Aber

erst wenn das Recht, die Kraft und der Wert der Eigentümlichkeit auf allen Gebieten des geistigen Lebens nach seiner Unübertragbarkeit erkannt ist, werden die sittlichen Bildungen in Religion, Kunst und Gesellschaft verstanden. Stellt die Ethik in dem Eigentümlichen das Gemeinsame, in dem Gemeinsamen das Eigentümliche fest, so wird sie der Schlüssel zum Verständniss der Kultur und Geschichte; denn sie entwickelt die Grundgesetze des sittlichen Lebens, auf denen jene beruhen. So setzte Schleiermacher für die Ethik durch, was Kant für die Ästhetik leistete. „Wenn Kant in seiner Kritik der Urteilskraft der ästhetischen Urteilskraft die teleologische zur Seite stellt, so ergibt sich daraus, dass er andeuten wolle: ein Kunstwerk solle wie ein Naturwerk, ein Naturwerk wie ein Kunstwerk behandelt und der Wert eines jeden aus sich selbst entwickelt, an sich selbst betrachtet werden“ (Goethe). In dieser Hinsicht tritt LdeWette ergänzend ein. Er richtet die Aufmerksamkeit auf die ästhetische Seite des ethischen Lebens, ohne die Herrschaft des sittlichen Zwecks zu verkennen.

Schleiermacher hat den tiefgehendsten Einfluss auf die wissenschaftliche Fortbildung der christlichen Sittenlehre behauptet (Schwarz, Rütenik, RRothe), wenn auch die geschichtliche und die biblische Begründung sich vertieft hat. Für die bestimmtere psychologische Analyse der ethischen Begriffe ist Herbarts Praktische Philosophie (1808) von Bedeutung geworden. Aber wider diese Entwicklung stemmt sich die ethische Bewegung der Gegenwart, die von England (Stuart Mill, Buckle u. a.) und Frankreich ausgeht. Sie will die Ethik in „Gesellschaftslehre“ umsetzen (Comte, Sociologie). Sie belebt zum Teil mit antichristlicher Tendenz und antiteleologisch, in verschiedenen Formen den rationalistischen Eudämonismus, welchem der naturphilosophische Monismus der Descendenzlehre einen modernen Hintergrund giebt (§ 60 5. 6). Es ist interessant, zu beobachten, wie sie den Zweckbegriff nicht missen kann, trotzdem sie ihn durch den Kausalitätsbegriff zu ersetzen sich bemüht. Es wird ihr nicht gelingen, die Gotteskraft der zwecksetzenden Vernunft hinwegzubeweisen.

Zeitschriften, in denen vorwiegend systematische Theologie gepflegt wird, sind die Zeitschrift für Protestantismus und Kirche (herausgegeben von HARLESS u. a. 1839–76, seit 1889 neu aufgenommen von FRANK u. a.). Jahrbücher für deutsche Theologie (herausgegeben von

LIEBNER, DORNER u. a. 1856—1878). Neue Jahrb. f. deutsche Theol. (LEMME seit 1892). Jahrbücher für protestantische Theologie (herausgegeben von den Mitgliedern der theol. Fakultät zu Jena, seit 1875). Revue de theologie et de philosophie chrétienne (COLANI. Seit 1857). Für die katholische Theologie vgl. die theologische Quartalschrift (seit 1819). Weitere Angaben § 76 3.

Zweiter Abschnitt.

Die praktische Theologie.

Zu den Prinzipienfragen: KRHOFFMANN, Zum System der praktischen Theologie. 1874. THHARNACK, Einleitung und Grundlegung der praktischen Theologie. 1877. PKLEINERT, Zur praktischen Theologie I (StKr. 1880 S. 273—333). SEYERLEN, System der praktischen Theologie in ihren Grundzügen (ZPTh. 1883. S. 213 f. 302 f.).

§ 63. Begriff und Aufgabe.

Die Stoffe der praktischen Theologie entstammen sowohl dem kirchlichen Leben der Gegenwart als auch den geschichtlichen und systematischen Disziplinen. Daher ist sie doppelt bestimmt, indem sie die Mittel für die Erbauung der kirchlichen Gemeinschaft kennen und ausnutzen lehrt. Die Bedürfnisse des kirchlichen Lebens beanspruchen ihre Arbeit; die Art der Arbeitsleistung erfordert eine wissenschaftliche Rechtfertigung, welche zu einer Theorie des kirchlichen Handelns führt. Diese hat zur Aufgabe die Erarbeitung sicherer Methoden für die Anwendung und Umsetzung der theologischen Kenntnisse und Einsichten in Lebensbethätigungen der Kirche. Die Voraussetzung ihrer Fruchtbarkeit ist die christliche Gesinnung des praktischen Theologen und der Bestand der Glaubensgemeinschaft.

1. Die Wechselwirkung zwischen dem kirchlichen Leben der Gegenwart und zwischen der Wissenschaft, welche die geschichtlichen Bedingungen und die innere Berechtigung desselben ermittelt und prüft, ist naturgemäss. Da „jedes geschichtliche Ganze nur durch dieselben Kräfte fortbestehen kann, durch die es entstanden ist“ (SCHLEIERMACHER § 312), müssen die Theorien, die es behufs seiner Selbstbehauptung aus sich heraussetzt, sich an den geschichtlich gegebenen Autoritäten als zuständige erweisen; die Entwicklung ferner, der durch diese Theorien gedient wird, bedarf zu ihrer Beglaubigung des Nachweises ihrer Blutsverwandtschaft mit dem Ursprunge und den als gesund erkannten, die Vergangenheit leitenden Lebenskräften. Ohne die wissenschaftliche Kenntniss der Ursprungszeit, der Geschichte und des Glaubens-

standes der Kirche würde daher die praktische Theologie zu einer blinden Gewohnheitstechnik werden, welche dem Autodidaktentum und der Routine ausgeliefert wäre.

2. Als selbständige Disziplin beglaubigt sich die praktische Theologie durch ihre eigentümliche Aufgabe. Die historische Theologie richtet ihr die wissenschaftlichen Stoffe zu, die systematische Theologie vermittelt ihr die Grundsätze, nach denen sie den konfessionellen Bestand des Offenbarungsgutes zu beurteilen hat (§ 4. 5. 56 2). Sie bewährt ihr wissenschaftliches Existenzrecht durch die Sicherung der sachgemässen Methoden für die Pflege des kirchlichen Lebens. Sie ist daher in gewissem Sinne Kunstlehre (SCHLEIERMACHER, Praktische Theologie S. 44f.); denn sie will das Können begründen. Aber diese Charakteristik reicht nicht aus. Die Anwendung allgemeiner Regeln auf gegebene Verhältnisse und die Ausnutzung theoretischer und geschichtlicher Kenntnisse für kirchliche Lebensbedürfnisse geht über den Begriff der Kunst um so weit hinaus, als die Ästhetik nicht das Gebiet des gesamten Lebens umspannt. Die Kunst strebt nach dem Ruhepunkt der vollkommenen Darstellung. Ginge die Aufgabe der praktischen Theologie hierin auf, so läge die Ausbildung der erbauenden und erhaltenden Kräfte, welche die Darstellung ermöglichen, ausserhalb ihrer Grenzen. Deshalb scheint die Charakteristik „angewandte Ethik“ ihr Wesen besser zu zeichnen (NITZSCH. KLEINERT), jedoch ist auch sie zu eng. Die reine Ethik stellt das christliche Lebensideal dar, wie es sich in den Sphären des sittlichen Handelns verwirklicht (§ 60). Wenn nun die praktische Theologie als „Anwendung der reinen Ethik auf das Subjekt der empirischen Kirchengestalt“ beschrieben wird, so müssen ihre Beziehungen zu der Theologie überhaupt sämtlich durch die Ethik vermittelt sein. Ist das der Fall? Gewiss darf keine Funktion des kirchlichen Lebens unethisch sein, aber nicht alle erhalten ihren Inhalt und ihre Richtung durch die Ethik. Der kirchliche Unterricht z. B. greift ebenso auf die Glaubenslehre und die historischen Disziplinen zurück, um von ihnen Kraft und Nahrung zu ziehen. Deshalb ist die praktische Theologie für ihre besonderen Aufgaben nicht an eine bestimmte Disziplin, sondern an den wissenschaftlichen Gesamterwerb gewiesen. Sie ist ihrem Wesen nach die auf das kirchliche Leben angewandte Theologie, ihrer Methode nach Anwendungslehre, welche Wissen

und Grundsätze nach Massgabe des praktischen Zwecks zur Erbauung der Kirche verwerten lehrt.¹⁾

Die theologische Anwendungslehre erhält der Wissenschaft und der Praxis die Wechselgemeinschaft. Sie bewahrt auf Grund sachlicher Orientirung vor der „Taktik“, die auf den Gebieten des sittlichen Lebens nur zu oft nichts anderes bedeutet, als das Preisgeben der Wahrhaftigkeit zu Gunsten des Erfolgs. Andererseits beleuchtet sie den Unterschied der Wissenschaft und der Praxis, indem sie zeigt, dass die Anwendung wissenschaftlich vermittelter Einsichten auf kirchliche Lebensbedürfnisse nicht wie das Umladen oder Umräumen fertiger Grössen, wie eine Platzveränderung vorzunehmen sei. Eine wissenschaftlich orientirte Anwendung bedarf ebenso des Urteils, der Diagnose der gegebenen Verhältnisse, wie die wissenschaftliche Arbeit überhaupt. Kritik für sich ist ebensowenig Erbauung, wie gedächtnismässiges Einlernen von Überlieferungsstoffen. Die Erbauung rechnet mit positiven und mit konkreten Grössen; sie prägt das Überlieferte aus zu Überzeugungsgut.

Das Verhältniss zur systematischen Theologie, von der die praktische die grundsätzlichen Leitpunkte entnimmt, erläutert die Besonderheit ihrer Aufgabe. Die Dogmatik vermittelt dem praktischen Theologen Klarheit über den Bekenntnisstand und seine Begründung. Wenn er aber die Dogmatik, auf Grund deren er sich von der inneren Wahrheit seines Bekenntnisses überzeugt hat, unverändert als „reine Lehre“ im Unterricht und in der Verkündigung weiter giebt, so verwechselt er Mittel und Zweck. Für ihn darf die Dogmatik nur das Mittel sein, die h. Schrift der Gemeinde, deren Erbauung ihm obliegt, nach ihrem Glaubensgehalt zu erschliessen. Die Klarheit, welche ihm die Dogmatik geben soll, hat er dazu auszunutzen, das Evangelium lauter und rein zu lehren und zu

1) In der von mir 1879 für die theologische Fakultät in Marburg entworfenen „Anleitung zum theologischen Studium“ ist die Aufgabe der praktischen Theologie entsprechend bestimmt: „Sie fusst ebenso auf den vorgenannten (historischen und systematischen) Disziplinen, wie sie dieselben durch Anwendung ihres Inhalts auf das christliche Leben in der kirchlichen Gemeinschaft erweitert.“ In anregender Weise ist der gleiche Gesichtspunkt durchgeführt in W. BORNEMANN'S Schrift „Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart“ (2 1886). Denselben Weg weist auch KLEINERT'S Postulat einer „Theorie von der Pflege der theologischen Wissenschaft“ als praktisch theologische Disziplin (StKr. 1880 S. 315 f.).

predigen. Wenn ferner die Ethik als die Wissenschaft vom christlichen Handeln einfach als Disziplin der Grundsätze in die praktische Theologie übernommen würde, so verwandelte sich die Letztere in eine Kasuistik. Sie gäbe eine Beispielsammlung zu den ethischen Einsichten aus den verschiedenen Gebieten des kirchlichen Lebens. Auch hier fordert sie daher als eigentümlichen Ausgangspunkt die Kenntniss der Funktionen der Kirche, kraft deren sie sich in Selbstbehauptung und Kampf als der Leib Christi bewährt.

3. In diesem Sachverhalt liegt eine eigentümliche Schwierigkeit. Die Stoffe und Probleme der historischen und systematischen Disziplinen haben, abgesehen von ihrer Bedeutung für das kirchliche Leben, ein rein wissenschaftliches Interesse. Die praktische Theologie nimmt die kirchliche Lebenserfahrung vorweg, und zwar in einer Fakultätsdisziplin für solche, welche sie noch nicht selbst erworben haben können. Es ist deshalb verständlich, dass Andreas Hyperius, welchem die evangelische Grundlegung auch dieser Disziplin verdankt wird, in seiner Encyclopädie für das Universitätsstudium ihr keine selbständige Stelle neben der Schriftforschung und der systematischen Theologie einräumt. Er beschränkt sich auf die Anweisung zur Beschäftigung mit den Schriften, *quibus continentur ecclesiarum πράξεις, quaeque ad gubernationem ecclesiasticam instruant.*¹⁾ Trotzdem hat er selbst in der Erkenntniss der Notwendigkeit einer Überleitung von der Wissenschaft zum Kirchendienst Predigtübungen eingerichtet.²⁾ Aber

1) De Theologo seu de ratione studii theologici l. IV (1562) S. 561: *Si quis jam in lectione sacrorum librorum, praeterea in excutiendis locis communibus doctrinae christianae diu multumque exercitatus eo usque tum eruditionis tum aetatis videtur progressus, ut tempus appetat, quo se ad functionem ecclesiasticam adeundam comparet, huic ego autor et monitor esse velim, quo priusquam scholasticae palaestrae atque doctorum hominum sodalitis renuntiabit, ad eos libros legendos convertat animum, quibus ecclesiarum πράξεις continentur quique ad gubernationem ecclesiasticam informant.* Darunter versteht er die kirchengeschichtliche und die kirchenrechtliche Litteratur.

2) S. 565: *Saepe numero videas nonnullos, qui et sacrarum literarum et locorum communium intelligentia caeteris se praestare exhibito aliquo luculento specimine evincunt, verum si quando contingit eos ad ecclesiasticam provehi functionem, protinus sese in alio esse mundo opinantur atque nova, ardua multumque supra vires posita comperiunt universa.* — Über seine praktischen Übungen vgl. EACHELIS, Die Entstehung der praktischen Theologie (StK. 1892 S. 31).

durch solche selbständige Lektüre einerseits und durch davon losgelöste praktische Erprobung andererseits ist die Brücke vom Wissen zum Leben noch nicht geschlagen. Wenn dagegen die praktische Theologie die Aufgaben der Kirche, die Mittel und die Methoden für ihre Verwirklichung im Lichte der historischen und der systematischen Disziplinen und in Kenntniss der vorhandenen kirchlichen Zustände darstellt, so füllt sie diese Kluft aus, ohne in Anleihen und in Vorwegnahmen aufzugehen. Sie lehrt die Bedeutung des theologischen Wissens für das kirchliche Leben und die Wichtigkeit des kirchlichen Lebens für die tiefere Erfassung des theologischen Wissens erkennen.

§ 64. Die Bestandteile der praktischen Theologie.

Die fest geformten Teile der praktischen Theologie sind die Liturgik, Homiletik, Katechetik und Pastoraltheologie. Dazu kommt die Verfassungslehre, die Missionskunde, welche infolge der veränderten kirchlichen Lebensbedingungen selbständige Bearbeitung erfordern. Diese Disziplinen haben ihren Einheitspunkt in der sich erbauenden Kirche. Aus der Erkenntniss des Wesens der Kirche und der aus ihrer Selbstbethätigung entspringenden Zustände und Bedürfnisse ergiebt sich daher ihre Gliederung und ihr Wechselverhältniss. Die Kirche stellt ihr inneres Leben dar im Kultus (Liturgik. Homiletik), sie behauptet ihren Besitzstand durch Unterricht (Katechetik), durch Seelsorge (Pastoraltheologie), durch Ordnung und Abgrenzung des Gemeinschaftslebens (Verfassungskunde), sie erweitert sich durch Missionsarbeit. Wie in diesen Richtungen die in sich eine Kirche sich ordnet und darstellt, so greifen die einzelnen praktischen Disziplinen in einander über. Für ihre Bearbeitung liefert die Theologie, das kirchliche Leben und jegliche wissenschaftliche Arbeit, welche das Leben der Kirche betrifft oder berührt, die Mittel.

1. Dass das Wesen der Kirche der praktischen Theologie die Aufgaben stellt und die Methoden bestimmt, ist durch Schleiermacher grundsätzlich festgestellt und durch Nitzsch umfassend begründet. In der konfessionellen Zugehörigkeit liegen ihre Lebenswurzeln; in der Einzelgemeinde erscheint sie; als Glaubensgemeinschaft ist sie ein Glied der einen, heiligen, allgemeinen Kirche, auf welche die Verheissung sie weist. Demgemäss bestimmt das ökumenische Bekenntniss der evangelischen Christen-

heit die Kirche nach ihrer religiösen Beschaffenheit als „die Versammlung aller Gläubigen, bei welcher das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden“.¹⁾ Ihr Bestand als Glaubensgenossenschaft gründet sich auf die Verkündigung des Wortes Gottes und auf die schriftgemässe Darbietung der Sakramente. Er erhält sich durch Geben und Empfangen. Daher bedarf die Kirche des Amtes (*ministerium ecclesiasticum*), welches die Bürgschaft bietet für die sachentsprechende Ausübung der grundlegenden Funktionen der Selbstbehauptung. Das Amt steht nicht im Gegensatz zu der Gemeinschaft der Gläubigen, sondern ist aus ihr hervorgegangen und gehört zu ihr vermöge der Ordnungen, in welchen ihr inneres Leben sich auswirkt.²⁾ Eben deshalb nimmt es eine leitende Stellung in der Gemeinschaft ein, gerade so wie die Organe des Körpers, deren Funktionen sein Leben erhalten (I Kor. 12 12 f.). Durch berufene Organe sichert die Glaubensgemeinschaft ihren Bestand nach innen und nach aussen. Aber Organe arbeiten nicht nur für die Gemeinschaft, sondern auch mit ihr. Und zwar geht diese Arbeit nicht in rein religiöse und rein ethische Betthätigkeiten auf; denn die Kirche lebt als Organismus Christi in dieser Welt, sie ist die „Weltform für die Gemeinschaft der Christgläubigen“ (Krauss). Deshalb steht sie in Wechselwirkung mit der Gesellschaft und dem Staate. Sie unterscheidet sich von beiden dadurch, dass ihre Aufgaben nicht unmittelbar soziale oder politische sind (Conf. Aug. 28: *De potestate ecclesiastica*). Aber indem ihre geistlichen Interessen mit den sozialen und den politischen sich berühren und zum Teil kreuzen, bedarf sie, um ihres Bestandes sich zu versichern, einer geordneten Verwaltung auch ihrer äusseren Verhältnisse, durch die sie zugleich als lebendiges Glied sich in Verbindung mit der Gesamtheit der die Kirche ausmachenden Gemeinden erhält. Es entspricht ihrem Wesen, wenn die Verwaltung nicht als Sache des Amtes, sondern als Sache der Gemeinde beurteilt wird. Also hat die praktische Theologie nicht bloss zu den Aufgaben des Predigtamtes, sondern auch zu den Aufgaben

1) Conf. Aug. 7 JTMÜLLER S. 40. Dem Ausdruck der deutschen Übersetzung „Versammlung aller Gläubigen“ entspricht im lateinischen Texte *congregatio sanctorum*. Der Gläubige ist objektiv betrachtet *sanctus*, Gottes ausgesondertes Eigentum.

2) Conf. Aug. 5. 14. Tractatus de primatu papae 67: *Nam ubicunque est ecclesia, ibi est ius administrandi evangelii*. MÜLLER S. 341.

der Gemeinde Stellung zu nehmen. Sie orientirt den Theologen über die verschiedenen Gebiete der kirchlichen Selbstbethätigung, um ihm zu zeigen, wie und mit wem er auf Grund seiner theologischen Bildung als berufener Diener der Kirche zu arbeiten hat.¹⁾

In Verfolg dieser Wesensbestimmungen hat die praktische Theologie in erster Linie die Kenntniss zu vermitteln von der Art und Weise, in welcher Wort und Sakrament in der Kirche dargeboten und verwaltet werden. Diesem Zwecke dienen die Liturgik, welche die feststehenden Elemente des Kultus, und die Homiletik, welche die freie Verkündigung des Wortes bearbeitet. Die Voraussetzung für die fruchtbare Ausgestaltung des Kultus ist die christliche Einsicht und der christliche Wandel der Gemeindeglieder. Wie die christliche Einsicht sich in jeder Generation von neuem zu erzeugen hat, lehrt die Katechetik. Wie der christliche Glaubens- und Lebensstand erhalten und entwickelt wird, lehrt die Pastoraltheologie. In diesen Disziplinen wird der Diener der Kirche über das Gebiet seiner Amtspflichten und über die Methode ihrer Ausübung unterrichtet. Sie zeigen ihm, was er als „Priester, Prediger, Pädagog und Pastor“ zu leisten hat. Die Verfassungslehre sodann führt in das Verständniss der Kirchenverwaltung ein, welche die bestehenden Ordnungen aufrecht erhält, die gemeinsame Arbeit der berufenen Diener und der Gemeinde regelt, das Verhältniss der freien Liebesthätigkeit zu den bestehenden Ordnungen bestimmt und die Aufgaben der Kirche mit Rücksicht auf ihre Beziehungen zu den politischen Körperschaften abgrenzt. Während diese Disziplinen sich auf die Erörterung der Lebensbedingungen des kirchlichen Bestandes richten, wird die Missionskunde der Pflicht, die christliche

1) Die Differenzen zwischen dem reformirten und lutherischen Kirchenbegriff liegen nicht in der prinzipiellen Beurteilung der Kirche als Heilsgemeinschaft und Heilsanstalt, sondern in der verschiedenen Wertung der Kirchenverfassung und der Kirchenzucht. Während die lutherische Kirche im schärfsten Gegensatz zur römischen das Wesen und die Kraft der Kirche vorwiegend religiös bestimmt als *societas fidei et spiritus sancti in cordibus* (Ap. C. A. IV 5 MÜLLER S. 152), ist die reformirte Kirche in ihren Bekenntnissen geneigt, das ethische Wesen, die „stiftungsmässige Organisation“ neben Wort und Sakrament zu den *notae externae* der wahren Kirche zu rechnen. In Folge der in den evangelischen Kirchen durchgeführten Synodalverfassung ist dieser Unterschied praktisch aufgehoben.

Wahrheit auszubreiten, gerecht. Sie unterscheidet sich von den Disziplinen, welche den kirchlichen Besitzstand pflegen, durch das Fehlen der festen Grenzen. Sie lehrt erobern.

Anmerkung. Wenn die Aufgaben der praktischen Theologie von dem Begriff der Kirche aus bestimmt werden, so liegt es in der Natur der Sache, dass hier am stärksten die konfessionellen Gegensätze sich geltend machen. (Vgl. § 3 2. 37 1. 47 2. 56 1.) Der evangelische Kirchenbegriff hält die Mitte zwischen den beiden Formen des Enthusiasmus, welche nach Luther in der Kirche des Wortes keinen Raum finden, zwischen dem Katholizismus und dem Individualismus der protestantischen Sekten. (§ 58 2.) Nach katholischer Lehre ist die Kirche der Gottesstaat (dagegen Apol. IV, 20: *Neque vero somniamus nos Platoniam civitatem*). Ihr Kultus ist „levitisch-gesetzlich“ geregelt (Conf. Aug. XXVIII, 39). Der Priester ist der Stellvertreter Gottes, der als *judex in foro Dei* die Schlüsselgewalt ausübt und dessen sakramentale Funktionen an sich (*ex opere operato*) wirksam sind. Ihm kommt daher ein *character indelebilis* zu, der ihn grundsätzlich von dem Laien scheidet. Das heilige Abendmahl ist nicht die Darbietung der göttlichen Gnade im „sichtbaren Wort“, sondern das Opfer, das der Priester Gott darbringt. Die kirchlichen Ordnungen haben ebenso wie die Kirchenlehre Gesetzeskraft (Concil. Trid. sess. 23 cap. 1. 7 can. 8. 11). Demgemäss ist nach katholischer Auffassung die praktische Theologie die Theorie von der Herrschaft der Kirche, welche als religiös-politische Macht mit absoluter Machtvollkommenheit vom Papste geleitet ein Staat im Staate ist. Im konträren Gegensatz dazu steht der enthusiastische Individualismus, welcher keine andere Autorität anerkennt, als das innere Licht, sei es des Gottesgeistes, sei es der Vernunft, und der deshalb weder ein Amt des Wortes und Sakraments noch eine massgebende Autorität des Wortes gelten lassen darf.

2. Die Übereinstimmung betreffs des Ausgangspunktes vermag nicht die Anordnung der einzelnen Teile festzulegen. Die Versuche, ein System der praktischen Theologie herzustellen, sind ebenso zahlreich wie die Lehrbücher. Der Grund liegt in dem Wesen der Disziplin. Ihre Aufgaben ergeben sich aus den Bedürfnissen des kirchlichen Lebens und erwachsen aus sich verändernden thatsächlichen Verhältnissen. Deshalb lassen sie sich nicht aus logischen Gesichtspunkten ableiten oder nach Analogien

bestimmen, auch ist die Sonderung der einzelnen Zweige eine bedingte. Jeder Teil der praktischen Theologie enthält Elemente der anderen. Die Katechetik steht in organischer Beziehung zur Konfirmation; diese wiederum ist ein integrierender Bestandteil des Kultus. Die Trauung ist ein liturgischer Akt, aber ihre Vorbereitung ist Aufgabe des Seelsorgers. Auch der Unterschied des Inneren und Äusseren, des auf das Ganze und auf den Einzelnen gerichteten Handelns, des Gebundenen und des Freien, des Kultus und der Sitte ist ein fließender. Im kirchlichen Leben drängt einerseits das Bekenntniss zur That, andererseits haben alle Funktionen ihre Beziehung zum Heilsbesitz der Gemeinschaft. Der Einzelne ferner ist Objekt des kirchlichen Handelns als Gemeindeglied; das Ganze wiederum ist der Gegenstand des kirchlichen Handelns der Bruderschaft aller einzelnen Gemeindeglieder. Wie sehr endlich das Gebundene und Freie in einander übergreifen, zeigen sämtliche Funktionen des Kultus. Dass der Kultus zugleich durch die Sitte bedingt ist und die Sitte sich nicht lösen kann von den religiösen Triebkräften, folgt aus dem Wesen des Christentums, welches eine Lebenslehre der Gläubigen ist. Deshalb unterscheiden sich die einzelnen Teile der praktischen Theologie durch ihre Schwerpunkte, schneiden sich aber in ihren Peripherien. Ihre Anordnung und Abgrenzung bleibt eine schwankende.

Bestimmend ist die Einteilung SCHLEIERMACHERS geworden, welche den formalen Gesichtspunkt der Kirchenleitung zum Ausgangspunkt nimmt. Dieselbe bethätigt sich im Kirchenregiment, welches die Kirche als die organische Gesamtgemeinde zum Gegenstande hat, und im Kirchendienst, der sich auf die Lokalgemeinde richtet. Er erkennt an, dass dieser Gegensatz unvollständig sei (§ 271), ja dass es nicht die Natur der Sache fordere, diesen Gegensatz zur Haupteinteilung zu machen (§ 274). Der eigentliche Mangel desselben liegt jedoch in der Verwendung eines nur quantitativen Unterschiedes zum Teilungsgrunde, wobei die innere Beschaffenheit des kirchlichen Handelns bei Seite bleibt. Deshalb ist es eine Vereinfachung, wenn HARLESS das ganze Gebiet unter den Begriff der Kirchenleitung stellt, die er in die innere und äussere scheidet, oder wenn JChK HOFMANN die Verwaltung der Kirche und der Gemeinde als Hauptinhalt der praktischen Theologie behandelt.¹⁾ Allein sie gehen, wie

1) Wenn HOFMANN sie zugleich auf die Apologetik, Polemik und

auch ZEJSCHWITZ, davon aus, dass die Kirche nicht sowohl Heilsgemeinschaft, als vielmehr Heilsanstalt sei. In Folge dieser Begriffsbestimmung personifizieren sie die Kirche und konstruieren ausschliesslich die Amtsfunktionen des Geistlichen auf Grund eines Amtsbegriffs, welcher nach STAHLs Antrieben („Pastorat ist Kirchenregiment“) die Bedeutung des allgemeinen Priestertums zurückdrängt. Die Aufgaben der Gemeindegarbeit kommen nicht zur Geltung. In dieser Beziehung führt KJNTZSCH Schleiermachers Grundsätze weiter, indem er eine praktische Unionstheologie mit Betonung der ethischen Funktionen der Kirche ausbaut. Allein auch seine Sachordnung bietet Schwierigkeiten. Er teilt die praktische Theologie ein nach der erbauenden Thätigkeit (Homiletik, Katechetik, Liturgik, eigentümliche Seelenpflege) und nach der ordnenden (die kirchliche Gesetzgebung, Regierung und Verfassungsbildung). Erbauung und Ordnung geben jedoch kein Teilungsprinzip (I Kor. 14 12. 26. 40). Und ist die Katechetik, als die Disziplin des Unterrichts, nicht in ganz anderem Sinne erbauend als die Homiletik? So gerät jeder Versuch, ein System zur Einordnung der gegebenen Gebiete der kirchlichen Lebensbethätigung zu entwerfen, mit der Logik der Thatsachen in Widerstreit. Es ist ganz folgerecht, wenn AKRAUSS auf Grund der Voraussetzung, dass die praktische Theologie die Einweisung in den Kirchendienst zu leisten habe, die Missionstheorie, welche für solche bestimmt ist, die „Kirche erst machen“, ausschliesst. Aber wird dadurch nicht die Richtigkeit des Ausgangspunktes selbst in Frage gestellt? Ebenso folgerecht ist die Voranstellung der Missionslehre (ZEJSCHWITZ. KNOKE) unter der Annahme, dass die Kirche als Heilsanstalt zuerst sich selbst begründen müsse. Aber sie wird der Thatsache nicht gerecht, dass die urchristlichen Gemeinden selbst erst Mission trieben, nachdem sie Bestand gewonnen hatten. Und beginnen die Selbstbethätigungen der Kirche mit der Missionsarbeit? Oder kann der Katechumenenunterricht als Missionsfunktion angesehen werden? EACHELIS

die „Buleutik“ (Theorie der gelehrten Beratungen der Kirche) ausdehnt, so zieht er aus der Erkenntnis des inneren Zusammenhangs der systematischen und praktischen Theologie eine unrichtige Konsequenz. Er bezeichnet diese systematischen Disziplinen als „Theorie der ausseramtlichen Bethätigung der Theologie“. Damit konstruiert er einen Gegensatz, der weder in dem Wesen der Theologie als Wissenschaft liegt, noch für das kirchliche Leben begründet ist.

verteilt die einzelnen Disziplinen unter die Merkmale der Kirche als der einen, heiligen, allgemeinen. Auch von hier aus wird kein sicherer Teilungsgrund gewonnen. Denn ist auch z. B. die Liturgik die Bethätigung der Einheitlichkeit der Kirche, so kommt doch gerade durch sie die Heiligkeit derselben zum reinsten Ausdruck. Und kann die Homiletik und Katechetik, in denen die Heiligkeit der Kirche sich bethätigt, der Beziehung auf die Einheitlichkeit und Allgemeinheit entraten? — Bei dieser Sachlage beschränkt sich die encyklopädische Übersicht der praktischen Theologie auf die Charakterisirung der Gebiete und Funktionen des kirchlichen Lebens, indem sie dieselben nach ihrer Bedeutung für das Wesen der Kirche anordnet.¹⁾

3. Die Aufgabe der praktischen Theologie, die Brücke zu schlagen zwischen den Disziplinen der wissenschaftlichen Bildung und den Erfordernissen des kirchlichen Handelns, setzt sie in das innigste Wechselverhältniss zu dem Gesamtgebiete nicht nur der Theologie, sondern auch aller Wissenschaften, welche für den Ausbau einer Weltanschauung arbeiten. Der Diener der Kirche muss, um die göttliche Wahrheit würdig zu vertreten, auf der Höhe der Zeit stehen. Um die Autorität und die Kraft des christlichen Glaubens wirkungsvoll zur Geltung zu bringen, muss er die dem Christentum feindlichen Weltanschauungen ebenso verstehen, wie die dem Christentum wahlverwandten, er bedarf der Kenntniss nicht nur der Kirchengeschichte, sondern auch der Weltgeschichte. Um als Seelsorger wirksam einzugreifen, gebührt ihm ein offenes Auge für die sozialen Notstände, die sozialen Bedürfnisse und die Mittel für ihre Erledigung. Für die würdige Ausübung seines Amtes ist ästhetische Bildung erforderlich. Die Unterweisung in der Christenlehre bleibt ohne Kenntniss der pädagogischen Kunstmittel laienhaft; ebenso ist die Predigt allen Gefährdungen des Autodidaktentums ausgesetzt, wenn der geistliche Redner nicht die Gesetze des rhetorischen Vortrags kennt. Kurz, wird nach den Hilfswissenschaften der praktischen

1) Zu den Versuchen systematischen Aufbaus vgl. noch AKRAUSS I S. 37 f., EACHELIS I S. 14 f. Die Unsicherheit der Systematisirungen tritt auch in der experimentirenden Terminologie der praktischen Disziplinen hervor. So sind die Bezeichnungen Halieutik, Apostolik für die Missions-thätigkeit, Poimenik oder Poimantik für die spezielle Seelsorge, Kybernetik für das Kirchenregiment, Keryktik und Martyretik für die Homiletik, Pädeutik für die erziehenden Funktionen in Seelsorge, Kirchenzucht und innerer Mission in Vorschlag gekommen.

Theologie gefragt, so ist es hier ebenso schwer, eine Abgrenzung zu finden, wie bei der Kirchengeschichte (§ 42). Hilfswissenschaft für sie ist alles, was der gebildete Christ, der zum Kirchendienst berufen ist, kennen und können muss, um seines Amtes wirksam und ausgiebig zur Ehre Gottes zu warten. Die Heiligkeit und Wichtigkeit des Amtes stellt an den Theologen höhere Anforderungen der Bildung als an jeden Andern, dessen Arbeit in den Dienst der Selbsterhaltung der Gesellschaft oder des Staats gestellt ist. Und gerade die praktische Theologie hat in dieser Hinsicht das Gewissen zu schärfen und die Wege zu weisen, indem sie die heiligen und hohen Aufgaben der Kirche dem Theologen zum Bewusstsein bringt.

Direkten Einfluss auf die Arbeit der praktischen Theologie haben eine Anzahl theils methodologisch, theils sachlich über das Gesellschafts- und Staatsleben orientirender Wissenschaften. Insoweit die letzteren einen historischen Inhalt haben, gehören sie zugleich als Hilfswissenschaften zur Kirchengeschichte, wie die Statistik, die Wirtschaftslehre, die Unterrichtsgeschichte, die Kunstgeschichte (§ 38 2. 41. 43 1. 2. 4). Insoweit sie auf das Leben der Gegenwart sich beziehen, bedarf die Behandlung der Pastorallehre der Rücksicht auf die Statistik und Wirtschaftslehre, die der Katechetik der Rücksicht auf die Pädagogik. Die Homiletik ferner verlangt die Kenntniss der Rhetorik, die Liturgik eine Orientirung über die Kirchenpoesie, die kirchliche Musikkunde, die kirchliche Baukunst. Eine besondere Darstellung dieser Hilfsfächer fällt ausserhalb des Rahmens der praktischen Theologie.

A.

§ 65. Die Liturgik oder die Theorie des Kultus.

Die Liturgik stellt die kirchlichen Handlungen dar, durch die nach festen und kirchlich anerkannten Ordnungen das Heilsgut der Gemeinde dargeboten und von ihr empfangen wird. Ihre Hauptstücke sind der Gemeindegottesdienst, sein Wesen und seine Ausgestaltung, und die rituellen Akte, in denen die kirchliche Zugehörigkeit der Gemeindeglieder zur Erscheinung kommt. Somit fallen alle Lebensbethätigungen der kirchlichen Gemeinschaft, in welchen diese sich feierend als Heilsgenossenschaft vereint und ihr Glaubensbekenntniss sich zum Bewusstsein bringt, in das Gebiet der Liturgik, sowohl die kirchlich in ihren

Formen festgelegten, als auch die freien, deren Ausübung an die besonderen Fähigkeiten und Fertigkeiten des Homileten (§ 66) und des Katecheten (§ 67) geknüpft ist. Den letzteren hat sie den Platz und die Abgrenzung innerhalb der Gottesdienstordnung zu geben.

1. *Λειτουργία* bezeichnet ursprünglich Leistungen, die sich auf das öffentliche Wohl beziehen, seien sie gefordert oder frei. Die LXX. übersetzt damit עֲבֹדָה. Paulus gebraucht das Wort nicht nur von bestimmten Liebeserweisen, die mit seiner Missionsarbeit zusammenhängen (II Kor. 9 12. Phil. 2 30), sondern nennt sich auch einen λειτουργὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, indem er seine Arbeit durch Bezeichnungen des priesterlichen Opferdienstes beschreibt (Röm. 15 16). So hat es im NTlichen Sprachgebrauche seinen Anhalt, wenn λειτουργία in verengter Bedeutung auf das Amt, das zu bestimmten, von Gott verordneten Leistungen verbunden ist (EUSEB. H. E. IV 1 vom Bischofsamt, und auf die Amtshandlungen, insbesondere auf die Eucharistie bezogen wird.¹⁾ Der Ausdruck Liturgik ist deshalb geeignet, die Theorie des gebundenen kultischen Handelns zu charakterisiren. Im Kultus treten die konfessionellen Besonderheiten der christlichen Glaubensgemeinschaften am kräftigsten und unmittelbarsten heraus, und zwar in jeder Hinsicht (§ 47 2). Seinen Charakter haben die Reformationskirchen im Gegensatz zu der römisch-katholischen bestimmt. Demnach ist seine Grundlage die *Kirchenordnung von Menschen gemacht*. „Alle Satzungen und Traditionen, von Menschen dazu gemacht, dass man dadurch Gott versühne und Gnad' verdiene, sind dem Evangelio und der Lehre vom Glauben an Christum entgegen.“ Der religiöse Wert der Kultushandlungen ist von dem Grundsatz aus zu beurteilen: Was nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde (Röm. 14 23). „So nu dieselbigen Gottesdienst kein göttlichen Befehl haben, so müssen die Herzen in Zweifel stehen, ob sie Gott gefallen.“²⁾ Um der Glaubensgewissheit willen ist demnach

1) Vgl. die Belege bei SUICER u. d. W. Canon Syn. Ancyr. I nennt als amtliche Funktionen προσφέρειν (Eucharistie), ὁμιλεῖν (Predigt) und als dritte zusammenfassend λειτουργεῖν τι τῶν ἱερατικῶν λειτουργιῶν. Vgl. auch die begriffsgeschichtliche Erörterung Ap. Conf. Aug. XXIV (XII) 78 f., De vocabulis missae. JTMÜLLER S. 266 f.

2) Conf. Aug. XV De ritibus ecclesiasticis (von Kirchenordnungen) und Apol. Conf. XV (VIII) 17 nach der deutschen Übersetzung. MÜLLER S. 208.

streng geschieden zwischen der Form und dem Inhalt der gottesdienstlichen Handlungen. Die Formen, *von Menschen gemacht*, behalten nur insoweit Bedeutung, als sie der klare und bewusste Ausdruck des Glaubenslebens bleiben. Über ihre Beibehaltung oder Verwerfung entscheidet ihre Erbauungskraft. Wie diese Entscheidung zu fällen ist, hat die lutherische und die reformierte Kirche verschieden beurteilt. Diese schliesst in „liturgischem Purismus“ grundsätzlich alles aus, was die Aufmerksamkeit von dem geistigen Gehalt der Gottesverehrung abziehen könnte; jene behält aus dem überlieferten Ritual alle Ordnungen bei, „so ohne Sünde mügen gehalten werden und zu Frieden, zu guter Ordnung in der Kirchen dienen“ (Conf. Aug. XV. MÜLLER S. 42). In der Anwendung dieser Grundsätze für Ausscheiden oder Erhalten behaupten auch innerhalb der Konfessionen die einzelnen Kirchenkörper ihre Eigentümlichkeit. Das anglikanische, das schottische, das schweizerische Reformirtentum einerseits, das hannoversche, holsteinische, hessische, mecklenburgische, sächsische, bayerische Luthertum andererseits haben den Kultus auf Grund besonderer Kirchenordnungen geformt, ebenso die Unionskirchen. Jedenfalls aber hängt der erbauende Bestand des Gemeinschaftslebens davon ab, dass innerhalb der festgesetzten und geltenden Ordnungen die Individualität des Kirchendieners sich nicht auf Kosten des Gemeindebewusstseins zur Geltung bringe. Wo Ordnungen bestehen, dürfen dieselben allein durch das dem Wesen und der Verfassung der Glaubensgemeinschaft entsprechende Zusammenwirken aller an ihnen beteiligten Faktoren eine Erneuerung oder Abänderung erfahren. Es gilt in Bezug auf alle Kultusstücke, was Luther vom Sonntage sagt: „Weil aber von Alters her der Sonntag dazu (zum Feiertag) gestellet ist, soll mans auch dabei bleiben lassen, auf dass es in einträchtiger Ordnung gehe und niemand durch unnötige Neuerungen eine Unordnung mache“ (Gr. Katech. I 85 MÜLLER S. 401). Grundsätzlich ist dabei festzuhalten, dass ein Kultus, in welchem ein selbstbewusstes Glaubensleben sich darstellt, keine äusserliche Nachahmung und Übertragung geschichtlich gegebener Grössen duldet. Ebensovienig wie der christliche Gottesdienst eine Erfüllung des levitischen Tempeldienstes ist (katholische Ansicht), ist er eine Übernahme der Synagogenfeier (Vitranga). Aber auch eine Wiederherstellung des urchristlichen Gemeindegottesdienstes darf er nicht sein wollen. Die Normen für seine Ausbildung giebt ihm

das Urchristentum, die Formen aber erwachsen ihm aus dem kirchlichen Leben der Gegenwart.

2. Der Hauptgegenstand der Liturgik ist die Darstellung des Gemeindegottesdienstes nach seinen regelmässig wiederkehrenden und seinen für besondere Zwecke als Feste charakterisierten Formen, wie sie das christliche Kirchenjahr bestimmt. Dazu kommen die freien Gottesdienste, in denen dem sich erweiternden und vertiefenden Erbauungsbedürfnisse der Gemeinde Rechnung getragen wird, wie Bibelstunden und Missionspredigten.

Da der Wandel des Christen ein „vernünftiger Gottesdienst“ sein und sein inneres Leben zu ständiger Gebetsstimmung sich erheben soll, da ferner kein Tag „an ihm selbst besser denn der andere“ ist, darf die Frage aufgeworfen werden nach der Notwendigkeit eines besonderen Gottesdienstes an festen Tagen. Sie ist in Luthers grossem Katechismus (I 83 f. MÜLLER S. 295) in klassischer Weise erledigt. Die Gottesdienste sind nicht um der „verständigen und gelehrten Christen willen“ eingerichtet, sondern erstlich auch „um leiblicher Ursach und Notdurft willen, welche die Natur lehrt und fordert“. „Danach allermeist darum, dass man an solchem Ruhetage (weil man sonst nicht dazu kommen kann) Raum und Zeit nehme Gottesdienst zu warten, also dass man zu Haufe komme Gottes Wort zu hören und handeln, danach Gott loben, singen und beten.“¹⁾ In diesen Entscheidungen ist die soziale Bedeutung des Ruhetags, die religiöse Bedeutung des Gottesdienstes im Organismus des Gemeinschaftslebens und die Aufgabe des Gottesdienstes klar bestimmt. Er soll nicht ausschliesslich belehren (Rationalismus), auch nicht ausschliesslich bekehren (Pietismus; denn in ihm kommt die christliche Gemeinde zu Hauf, um ihres Heilsbesitzes in gemeinsamer Handlung, im Darbieten und Empfangen, inne zu werden.

Der Inhalt des Gottesdienstes ist nach Luther „Gottes Wort

1) Luther stellt damit den Standpunkt der alten Kirche wieder her. Wesentlich übereinstimmend äussert sich z. B. Origenes (gegen Cels. VIII 392 Spencer) in einer ausführlichen Erörterung, die an Gal. 4 10. 11 anknüpft. Die besonderen Tage gottesdienstlicher Feier sind *αἰσθητὰ παραδείγματα*, welche die in der Mühsal des Lebens stehenden Christen, welche den Herzensgottesdienst nicht stetig auszuüben vermögen, in der Glaubensgemeinschaft erhalten. Dieser Beurteilung des Rituellen entspricht die grossartige Offenheit, mit welcher das Zusammenreffen und die Beziehungen heidnischer und christlicher Feste anerkannt und gewürdigt werden. Vgl. z. B. Augustin *adv. Adimantum* 16.

hören und handeln, darnach Gott loben, singen und beten“ (§ 47 2). Die Ordnung entspricht dem Wesen der Reformationskirchen. Die Hauptsache ist das Wort Gottes, das der Erbauungsgemeinschaft von dem verordneten Diener zu Gehör gebracht wird. Im Loben, Singen und Beten wirkt die Gemeinde nach den gewiesenen Formen und mit den Mitteln, welche der Besitzstand der Kirche ihr darbietet, mit dem Liturgen zusammen. Dass das Sakrament nicht besonders erwähnt wird, folgt aus dem Grundsatz: *idem effectus est verbi et ritus* (Ap. C. A. VII 5). Es ist daher eine Frage der Praxis, ob die Darbietung des Sakraments ein unerlässlicher Bestandteil des Gemeindegottesdienstes sei oder nicht. Demgemäss hat die Liturgik zu handeln von denjenigen Stücken, die den geordneten Verlauf des Gottesdienstes sichern, und von ihrer Ordnung. Sie richtet sich auf das Feststehende und auf die freie Bewegung innerhalb des Feststehenden. Die Mittel für die Erhaltung der freien Bewegung liegen ausserhalb ihres Bereichs. So ist es Aufgabe der Liturgik, für die Predigt die Perikopenreihen herzustellen und die Gesichtspunkte für die Wahl freier Texte, die Theorie der erbaulichen Rede jedoch gehört in die Homiletik. Was die Katechese im Gottesdienste zu behandeln hat und wie sie in seinen Organismus einzugliedern ist, bestimmt der Liturg, der ihre Theorie aus der Katechetik kennen gelernt hat.

Die Bedeutung der einzelnen Kulthandlungen und Kultteile tritt in volleres Licht durch Kenntniss ihrer Geschichte (§ 47 3). Diese eröffnet den Zugang zu den Schatzkammern der Vergangenheit, sie ermöglicht Bereicherungen des gegenwärtigen Bestandes und bewahrt vor falschem Konservatismus. Sie ist die sachgemässe Grundlage für das kirchliche Selbstgefühl des Liturgen. Für ihre Wertung und Ausnutzung hat die Reformationskirche den Unterschied der *sakramentalen* und *sakrifiziellen* Kulthandlung aufgestellt. „Die Theologen pflegen recht zu unterscheiden *sacrificium* und *sacramentum*, Opfer und Sakrament. Nu das *genus* wollen wir lassen sein *ceremonia* oder heilig Werk. *Sacramentum* ist ein *ceremonia* oder äusserlich Zeichen oder ein Werk, dadurch uns Gott giebt dasjenige, so die göttliche Verheissung, welche derselbigen Ceremonien angehaftet ist, anbeutet.“ „Wiederum *sacrificium* oder Opfer ist ein *ceremonia* oder ein Werk, das wir Gott geben, damit wir ihn ehren“ (Ap. C. A. XXIV [XII] 16. MÜLLER S. 251). Die Unterscheidung richtet sich gegen das Messopfer, das die schriftgemässe Bedeutung des Opfers Christi

zu Gunsten der Autorität des Opferpriesters preisgiebt. Die evangelische Kirche erkennt als eigentliche Kulthandlung allein das *sacrificium εὐχαριστικόν*, das Dankopfer an, das im Gebet und im Liede dargebracht wird von den Versöhnten „für die erlangte Vergebung der Sünde und andere Gnaden und Gaben“. Die sakramentalen Akte kommen dem Amte zu, die sakrifiziellen dem Amte und der Gemeinde.

Der Gemeindegottesdienst der evangelischen Kirchen ist in Agenden oder Kirchenbüchern nach seiner Ordnung dem Bekenntniss entsprechend autoritativ ausgestattet. Sie geben die Formulare für die rituellen Handlungen und die allgemeinen Vorschriften für die Einrichtung der sonntäglichen und der Festgottesdienste. Ihre Gliederung trennt die Predigt von den eigentlich liturgischen Verrichtungen, welche in bestimmten Formen den Gottesdienst eröffnen und abschliessen. Die einzelnen Teile sind durch das Kirchenlied, für dessen Wahl der Charakter des Gottesdienstes und die heilige Zeit in Betracht kommt, zusammengehalten. Für die nicht agendarisch festgelegten Gottesdienste giebt die kirchliche Sitte und das kirchliche Bedürfniss die Normen.

Luthers „Deutsche Messe oder Ordnung des Gottesdienstes“ (1526) ist die grundlegende Leistung der Liturgik innerhalb der evangelischen Kirche. Sie übernahm in freier Aneignung und Umprägung das liturgische Erbgut an Gebet, Vota und Bekenntniss und benutzte die Muttersprache als Kirchensprache, so dass die Gläubigen zu ihrem himmlischen Vater nunmehr auch durch den Mund des Priesters deutsch reden durften. Sie sicherte zugleich der Predigt ihren Platz im Organismus des Gemeindegottesdienstes. In gleicher pietätvoller Freiheit wurden die altchristlichen Perikopenordnungen, die auf den *Comes* des Hieronymus und das *Homiliarium* Karls des Grossen zurückgehen, benutzt. „Dass wir aber die Episteln und Evangelia, nach der Zeit des Jahres geteilt, wie bisher gewohnt, halten, ist die Ursach, wir wissen nichts Sonderliches in solcher Weise zu tadeln.“ „Damit wir aber nicht die tadeln wollen, so die ganzen Bücher der Evangelisten vor sich nehmen“ (LUTHER, Deutsche Messe. Walch X 276 f.). Solche *lectio continua* war in den reformirten Kirchengemeinschaften bevorzugt und ist in der anglikanischen Kirche (*Prayer book*) durchgeführt.

Das Kirchenlied ist durch die Reformation nicht ent-

standen. „Psalmen und Lobgesänge und liebliche geistliche Lieder“ (Kol. 3 16) erbauten, sei es im Wechselgesange, als Gemeindegesang oder Einzelvortrag, die Christen der apostolischen Zeit. Die mehr gelehrte Poesie der griechischen und syrischen Kirche (Clemens von Alex., Gregor von Nazianz, Ephrem der Syrer) und die mehr volkstümliche der Abendländer, in welcher die Durchführung des Reims in vierzeiligen Strophen eine neue Form schuf (Hilarius, Ambrosius, Prudentius), die Sequenzen des Mittelalters (WOLF, Über die Lais, Sequenzen und Leiche 1841) sind Zeugnisse des immer kräftigen Triebes, das höchste Glaubensgut in die vollkommenste und eindrucksvollste Form zu fassen. Aber erst durch die Reformation ist das Kirchenlied ein organischer Bestandteil des Gottesdienstes geworden. Luther selbst ist ein Klassiker des Kirchenliedes. Mit sicherem Blick erkannte er das Wertvolle des vorhandenen Liederschatzes, aus dem er Geeignetes übernahm und umformte. Dazu hat niemand wie er es vermocht, die Stimmung der bekennenden, lobenden und dankenden Gemeinde rein und volkstümlich im Liede zum Ausdruck zu bringen. Die weitere Geschichte des Kirchenliedes ist ein Denkmal für die Kraft des evangelischen Glaubenslebens. Die Form steht unter dem Einfluss des sich wandelnden Geschmacks; der Meistergesang, die schlesischen Dichter, kurz, keine Litteraturbewegung ist an ihm spurlos vorübergegangen. Die religiöse Klarheit und Innigkeit hat unter dem Einfluss der verschiedenen theologischen Richtungen sich sehr verschieden abgestuft. Aber bedeutsam bleibt es, dass gerade in Zeiten der schwersten Bedrängniss die Lobopfer des frommen Liedes am reichlichsten dargebracht worden sind. Dem Jammer des dreissigjährigen Krieges entstammen köstliche Zeugnisse bekennender Gottergebenheit. Ist es das höchste Ziel des frommen Liedes, Gemeindelied zu werden, also objektiver und doch lebensvoller Ausdruck der Gemeindeandacht, so stehen Luthers Lieder unerreicht da. In ihnen tritt die trockene Lehrhaftigkeit der konfessionellen Orthodoxie und des Rationalismus ebenso wie das subjektive Empfinden des Pietismus hinter der lebenskräftigen und urwüchsigen Sachlichkeit des seines Glaubens gewissen und frohen Christen zurück. Die lutherische Kirche hat den weit überwiegenden Anteil an der Kirchenliederdichtung. Die reformirte hat sich zunächst mit den für gottesdienstliche Zwecke umgestalteten ATlichen Psalmen begnügt. Die römisch-katholische Kirche

Deutschlands lässt sich widerwillig in Gebieten der Konfessionsmischung zur Duldung des Kirchenliedes in ihren Predigtgottesdiensten drängen.

In innigstem Zusammenhange mit der Blüte der kirchlichen Dichtung steht die Pflege der Tonkunst, welche ihren evangelischen Klassiker in Sebastian Bach († 1750) besitzt. Das Kirchenlied erhielt seine Melodie, für die auch das Volkslied seine Weisen hergab. Offene Fragen sind, inwieweit die musikalischen Schätze eine reichere Verwendung im Gottesdienste finden können, ob der rhythmische Gesang dem *cantus planus* vorzuziehen sei, ob besondere liturgische Feiern dem Wesen der evangelischen Kirche entsprechen.

3. Besondere liturgische Handlungen sind die Darbietung des Sakraments der Taufe, die Beichte, die Feier des Abendmahls, wenn sie nicht den Gemeindegottesdienst abschliesst, die Ordination der berufenen Kirchendiener, die Konfirmation, die Trauung, das Begräbniss. Alle diese Akte sind agendarisch nach den Ordnungen der Kirche, in deren Auftrage sie vollzogen werden, umschrieben. Nach dem evangelischen Sakramentsbegriff (*sacramenta sunt ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae*) bedarf die Darbietung des Abendmahls und das Vollziehen der Taufe einer festen übereinstimmenden Regelung. Die übrigen Akte, welche teils der Erhaltung einer geordneten Amtsverwaltung, teils der Markirung der Gemeindezugehörigkeit dienen, gestatten eine freiere Bewegung des Liturgen. Ihre Geschichte zeigt, dass sie je nach dem Stande des kirchlichen Bewusstseins die Formen ändern und in der Schätzung schwanken. Anders beurteilt sie die katholische Kirche. Die Scholastik hat auch ihnen schriftwidrig einen sakramentalen Wert beigelegt. Durch die Beanspruchung einer Wirkung dieser Handlungen *ex opere operato* wird die Vorstellung von einer magischen Kraft, die ihnen durch Vermittelung des Priesters beiwohne, begünstigt.¹⁾

4. Die gottesdienstlichen Räume sollen dem Geiste des Kultus entsprechen (§ 41 1. 47 2). Daher errichtet die Kirche des allgemeinen Priestertums nicht die Schranken (*cancellae*) oder den Lettner (*lectionarium*) oder das Tabernakel (*ciborium*) über dem

1) HUTTERUS loc. XIX 18: *Fanatica opinio de opere operato, sine bono motu utentis, peperit infinitos in ecclesia abusos, cum primis profanationem illam multiplicem missarum.* Vgl. § 47 2.

Altar, sondern weist der Kanzel die centrale Stelle an. Die Schmucklosigkeit der reformirten Kirchengebäude sticht ab von der Kunstfreude des lutherischen Kultus. Die äusseren Verhältnisse sind dadurch bedingt, dass die Reformation die Kulträume der Kirche übernahm, an deren Stelle sie trat. Aus evangelischen Bedürfnissen hervorgegangene Predigt- und Gemeindekirchen besitzen Torgau und Schmalkalden in ihren Schlosskapellen, Dresden in der Kreuzkirche, Frankfurt a. M. in der Katharinenkirche. Die Bemühungen um einen echt evangelischen Kirchenstil müssen sich vor architektonischen Kunststücken hüten. Hier ist eine einheitliche, kräftige Offenbarung der evangelischen Eigenart von Nöten, welche den Stilphantasien des Baumeisters die wahren Lebensbedürfnisse des Gottesdienstes wirksam entgegenstellt. Die Stilaffektation ist eine Treibhausfrucht. Sie achtet ebenso wenig das echte Leben, wie die „Kirchenrestaurationen“ des Rationalismus, dem weissgetünchte Wände erbaulicher dünkten, als die treuerzigen Bilder einer glaubensinnigen Vergangenheit.

5. Die Anordnung des christlichen Kirchenjahres, die sich von der ältesten Festfeier, dem Osterfeste aus durchgesetzt hat, übernimmt die evangelische Kirche, ebenso die drei altkirchlichen Hauptfeste, welche die festen Punkte des Kirchenjahres bilden. Nach denselben Grundsätzen aber, nach denen sie die Zahl der Sakramente bestimmte im Gegensatze zur römischen Tradition, hat sie alle Feste beseitigt, welche nicht die Schrift, sondern die Legende und die Kirchenpolitik Roms veranlasst hat. Die Buss- und Bettage, die nunmehr in der evangelischen Christenheit Deutschlands einheitlich gefeiert werden, das Reformationsfest, auch der Gedenktag an die Abgeschiedenen sind eigentümliche Bethätigungen des evangelischen Lebens.

Zur Litteratur: Vgl. § 41 2. 3. 47 3. ELTHENKE, Vorlesungen über Liturgik und Homiletik. 1876. HBASSERMANN, Entwurf eines Systems der evangelischen Liturgik. 1888. HHERING, Hilfsbuch zur Einführung in das liturgische Stadium. 1888. HAKÜSTLIN, Geschichte des christlichen Gottesdienstes. 1887. KLIEFOTH, Die ursprüngliche Gottesdienstordnung. 2 1859. 5 Bde. Liturgische Abhandlungen 1—3. 1854f. EHRENFUCHTER, Theorie des christlichen Kultus. 1857. LDUCHESNE, Origines du culte chrétien. 1889. SPITTA, Zur Reform des Kultus. 1890. HANS, Der protestantische Kultus. 1890. GOTTSCHUCK, Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienste. 1881. — Für die Perikopen: ERANKE, Das kirchliche Perikopensystem. 1847. Dessen Art. Perikopen RE². 11 S. 483f. Die Perikopenbücher der einzelnen evangelischen Kirchen. — Zum Kirchenlied: DANIEL, Thesaurus hymnologicus. 4 Bde. 1855. KSIMROCK,

Lauda Sion. 1868. PRWACKERNAGEL, Das deutsche Kirchenlied. 4 Bde. 1864f. FISCHER, Kirchenliederlexikon. 1878. KOCH, Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesanges³. 8 Bde. 1867f. SCHÖBERLEIN, Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesanges. 2 Bde. 1865f. KLEINERT, Das erste Werden des deutschen Kirchenliedes. (Zur christl. Kultus- und Kulturgeschichte. 1889. S. 33f.) WETZSTEIN, Das deutsche Kirchenlied im 16., 17. u. 18. Jahrhundert. 1888. Die religiöse Lyrik im 19. Jahrh. 1891. MEISTER, Das katholische deutsche Kirchenlied. 2 Bde. 1862. — Zur Kirchenmusik: AMBROS, Geschichte der Musik². 5 Bde. 1880. vWINTERFELD, Der evangelische Kirchengesang. 3 Bde. 1843f. ZAHN, Die Melodien des deutschen evangelischen Kirchenliedes. Bd. 1. 1889. ÖSTERLEI, Handbuch der musikalischen Liturgik. 1863. RIETSCHEL, Die Aufgabe der Orgel im Gottesdienste bis in das 18. Jahrhundert. 1892. — Zu den besonderen Kultushandlungen: HÖFLING, Das Sakrament der Taufe. 2 Bde. 1846f. BACHMANN, Geschichte der Einführung der Konfirmation. 1852. CREMER, Die kirchliche Trauung. 1875. SOHM, Trauung und Verlobung. 1876. ROHNERT, Die Toteneinsegnung. 1887. RIETSCHEL, Luther und die Ordination. 1883. — Zum Kultusraum: VSCHULTZE, Das evangelische Kirchengebäude. 1886. LECHLER, Das Gotteshaus im Lichte der deutschen Reformation. 1883. — Zum Kirchenjahr: LISCO, Das christliche Kirchenjahr. 2 Bde. 1840. BOBERTAG, Das evangelische Kirchenjahr. 1857. Weitere Angaben bei HAGENBACH zu § 105.

Methodologische Anmerkung. Zum rechten Verständniss der Bedeutung des Kultus führt in erster Linie die Beschäftigung mit der Archäologie und Kultusgeschichte, welche als Disziplinen der liturgischen Quellenkunde angesehen werden dürfen. Belebt werden diese Studien durch die Teilnahme an den Gottesdiensten, welche den liturgischen Charakter der verschiedenen Kirchen zur Darstellung bringen. Insbesondere ist für den evangelischen Theologen neben der wissenschaftlichen Schätzung des eigenen liturgischen Besitzstandes die Kenntniss des römischen Messgottesdienstes nach seinem dramatischen Aufbau, seiner Symbolik und seinem religiösen Gehalt von Wichtigkeit. Die Liturgie der lutherischen Kirche, welche von den unirten Kirchen in ihren Hauptstücken übernommen ist, ist ja aus der Messe entstanden. Wird der Gegensatz und die Übereinstimmung beider auf Grund geschichtlicher Bildung gewürdigt, so ist die Grundlage gewonnen für die Ausbildung des liturgischen Urteils.

B.

§ 66. Die Homiletik oder die Theorie der liturgisch geordneten Rede.

Die Homiletik behandelt die gottesdienstlichen Reden, für welche die Liturgik den Anlass, die Stelle und den Zweck be-

stimmt hat; sie bearbeitet ihre Theorie und Methodik. Ihre Hauptaufgabe ist daher, das Wesen der Predigt und die homiletischen Mittel zum Verständniss zu bringen, wozu ihr die Bedeutung der Predigt für die Gegenwart, die Rhetorik und die Geschichte der Predigt und der Predigttheorien die Stoffe darbietet.

1. In dem 17. Jahrhundert (WLEYSEY 1649, *Cursus homileticus*) ist der Name Homiletik zur Bezeichnung der Theorie der Predigt aufgekommen und hat sich seitdem behauptet. Er geht zurück nicht sowohl auf die gelegentliche Verwendung von *ὁμιλεῖν* im N. T. (*ὁμιλεῖν* als Wechslausdruck von *διαλέγεσθαι* Act. 20 7. 11), als vielmehr auf den patristischen Sprachgebrauch. Seit Chrysostomus, Basilius, Macarius wird *ὁμιλία* Beredung im Unterschiede von *λόγος*, der Kunst- und Prunkrede, von der Verkündigung des Wortes, die in freier Weise die Schrift auslegt und anwendet, gebraucht, und zwar weil der Homilet mit den Zuhörern sich gewissermassen in ein Gespräch einlässt. Charakteristisch ist für die Homilie der Mangel einer kunstmässigen Disposition und die dialogische Form.¹⁾ In dieser Bestimmtheit deckt sich Homilie und Predigt nicht; denn nach dem Unterschiede von analytischer und synthetischer Predigt entspricht die Homilie mehr der ersteren, die als erbauliche Auslegung des Textes die heilige Rede nicht vom Thema aus disponirt, während die synthetische Predigt aus dem Thema die Teile kunstnässig zu entwickeln hat. Aber der Ausdruck hat den Vorzug, den Charakter der Predigt als *praedicatio verbi*, als erbauende Verkündigung des Wortes in einer geschichtlich begründeten Weise zu vergegenwärtigen. Die wirksame Predigt ist ein Dialog, welcher den Zuhörer zur Mitarbeit heranzieht und die Kraft des Inhalts nicht durch die Kunstform abschwächt.

„Alles Gottesdienstes grösstes und vornehmstes Stück ist Gotteswort predigen und lehren“ (LUTHER). Als Hauptstück des Kultus ist die Predigt weder Missionsrede (*κήρυγμα*), noch Belehrung (*διδαχή*), sondern ein Zeugniss (*μαρτύριον*) des Predigers

1) Unterrichtend ist die Auseinandersetzung des PHOTIUS (Cod. 172f. S. 385 Höschel) über des Chrysostomus Homilien zur Genesis: Das Buch hätte zwar die Aufschrift *λόγοι*, aber es bestünde eher aus Homilien „τά τε ἄλλα καὶ ὅτι ἐν πολλοῖς πολλάνυς ὡς παρόντας ὁρῶν τοὺς ἀκροάτας οὕτως πρὸς αὐτοὺς ἀποτείνεται καὶ ἐρωτᾷ καὶ ἀποκρίνεται καὶ ὑπισχρεῖται . . . τὸ συνεχῶς καὶ ἐπιμόνως τοῦτο ποιεῖν καὶ οὐχὶ σὺν οἰκονομίᾳ τινὶ (cum dispositione quadam) παρίστωσιν ὁμιλίας αὐτάς εἶναι.“

für die Gemeinde, welche durch den Prediger sich in dem Bewusstsein ihres Glaubensgutes erhält. Die Beschaffenheit desselben fordert für die Predigt eine Sicherung des Inhaltes und freie Bewegung für die Darbietung.

Der Inhalt der Predigt ist das Wort Gottes, das schriftgemäss verkündet wird, wenn es den in der Gemeinde lebenden und wirkenden Christus ihr zueignet. „Fragest du aber, welches ist denn das Wort, das solch' grosse Gnad giebt? Antwort: es ist nit anders, denn die Predigt von Christo geschehen wie das Evangelium innehält“ (LUTHER, Freiheit des Christenmenschen 6).¹⁾ Dieser Inhalt ist fruchtbar zu machen durch Ermahnung und Aufmunterung zur rechten Nachfolge Christi.²⁾ Die entscheidenden Punkte hierfür giebt die Apologie XV [VIII] 44 MÜLLER S. 213) an: „In unsern Kirchen aber werden von Predigern diese folgende nötige Stücke mit höchstem Fleiss gelehret: von rechter Buss, von der Furcht Gottes, von dem Glauben, was er sei, von dem Erkenntniss Christi, von der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kömmt; item, wie die Gewissen in Ängsten und Anfechtung sollen Trost suchen, wie der Glaub durch allerlei Anfechtungen muss geübet werden, was ein recht Gebet sei, wie man beten soll; item dass ein Christ gewiss sich trösten soll, dass sein Rufen und Bitten Gott werde erhören im Himmel, von dem heiligen Kreuz, von Gehorsam gegen die Obrigkeit; item wie ein jeder in seinem Stande christlich leben und fahren mag, vom Gehorsam der Herrengebot, aller weltlichen Ordnung und Gesetz; item wie zu unterscheiden sein das geistliche Reich Christi und die Regiment und Reiche der Welt, von dem Ehestande und wie der christlich zu führen sei, von christlicher Zucht der Kinder, von der Keuschheit, von allerlei Werken der Liebe gegen den Nächsten.“ Aus dieser Inhaltsbestimmung folgt, dass alles, was nicht die christliche Überzeugung erbaut, aus der Predigt auszuschliessen ist.

1) Vgl. CALVIN, Institutio rel. christ. I 13 7: *Ut omnes divinitus profectae revelationes titulo Verbi Dei recte insigniuntur, ita Verbum illud substantiale (Christum) summo gradu collocare convenit, oraculorum omnium scaturiginem.*

2) Vorbildlich ist die Schilderung JUSTINS (Apol. m. 67) von dem altchristlichen Gemeindegottesdienste. Zuerst wird aus den Aufzeichnungen der Apostel und den prophetischen Schriften vorgelesen. Dann folgt die praktische Auslegung: ὁ προσετὼς διὰ λόγον τὴν νοῦθεσίαν καὶ παρὰ κλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. Der νοῦθεσία und παρὰ κλησις entspricht der ἐλεγμός und die ἐπανάρθωσις (II Tim. 3 16).

Dahin gehört die Kritik, die mit den Erbauungskräften des Wortes Gottes nichts zu thun hat, sodann alles rein Lehrhafte und Geschichtliche, mag es an sich noch so interessant und wichtig sein.

Da die Predigt erbauliche Auslegung und Anwendung des Wortes Gottes ist, fordert sie für ihre Darbietung nicht wie die gebundenen liturgischen Akte feststehende Formen, sondern freie Bewegung. Der Prediger bedarf der Kunst des Auslegens und muss auf Grund geübten Urteils aus dem Schatze des theologischen Wissens und der christlichen Erfahrung die wirksamen Momente für die Schriftanwendung zu erkennen und zu benutzen verstehen. Jede Predigt trägt demgemäss ein individuelles Gepräge, aber sowohl wenn die Subjektivität des Predigers sich auf Kosten des Wortes Gottes zur Geltung bringt, als auch, wenn die Objektivität der „reinen Lehre“ die individuelle Kraft des Predigers lahm legt, hört sie auf, Predigt zu sein. Das richtige Verhältniss der Individualität zum Worte Gottes erbaulich zur Geltung zu bringen, ist Sache des homiletischen Taktes und der christlichen Weisheit.

Die schwierigsten Aufgaben sind in dieser Hinsicht der Predigt bei besonderen Anlässen, bei Fest und Gelegenheitsreden gestellt. Bei den Festpredigten liegt der Schwerpunkt in der objektiven Verkündigung, durch welche die Feststimmung gesichert und verklärt wird. Die Objektivität, die sich in einem sachlichen Lapidarstil zu äussern hat, muss die Gefahr der Monotonie vermeiden. Bei den Gelegenheitsreden, seien sie durch bestimmte *Casus* veranlasst (Casualien: Tauf-, Trau-, Begräbniss-, Ordinationsreden), oder gehören sie unter die ausserordentlichen Bethätigungen des Gemeindelebens (Gast-, Antritts-, Abschiedspredigten) oder auch der christlichen Interessen (Missions-, Gustav-Adolfpredigten u. s. w.), ist alles Reklamewesen zu vermeiden. Die Versuchung, etwas Ausserordentliches durch persönliche Vorzüge leisten zu wollen, wird besiegt durch Vergegenwärtigung der Heiligkeit der Aufgabe, auch die besonderen Veranlassungen durch das Wort Gottes zu weihen; das Gleiche gilt von der Versuchung, aus Menschengefälligkeit oder Sentimentalität mehr an das etwa Gefallende, als an das Lautere und Wahre zu denken.

2. Die homiletischen Mittel sind durch die Aufgabe der Predigt bestimmt. Als Schriftauslegung erfordert sie wissenschaftliche Schriftkenntniss; als Schriftanwendung bedarf sie der Menschenkenntniss und der kirchlichen Erfahrung; als freie

Rede erfordert sie kunstmässige Herrschaft über das Wort. Die Homiletik steht daher in Blutsverwandschaft mit der Rhetorik; denn wie die politische, die juristische, die wissenschaftliche Rede, so ist die geistliche durch die gleichen Gesetze der Beredsamkeit bedingt, welche einen geordneten Vortrag möglich machen und seit Aristoteles' grundlegenden Arbeiten feststehen. Bei jeder Rede kommen die vier Gesichtspunkte der *inventio* (Stoffbeschaffung), der *dispositio* (Anordnung), der *elocutio* (zweckentsprechende Darstellung), der *declamatio* (Vortrag) in Betracht. In dieser Hinsicht ist die Homiletik „auf die Zwecke der kirchenamtlichen Rede angewandte Rhetorik“. Aber es darf nicht übersehen werden, dass rhetorische Psychologie sich nicht mit dem Zweck der Predigt deckt. Der Prediger hat in Paulus sein Vorbild, der in seinen Briefen bewährt, dass er Allen Alles zu werden vermöge (I Kor. 9 22), nicht weil er ein geschulter Redner ist, sondern weil er die Heilsbotschaft verkündigt in dem Thatbeweis von Geist und Kraft (I Kor. 2 4). Es ist der Inhalt und nicht die Form, welche die Predigt zum Zeugnisse erhebt. Über den Wert der Predigt entscheidet daher die treue und redliche Arbeit für das Schriftverständniss, die dazu führt, den h. Geist im Wort zu erfassen und durch das Wort zur Wirkung zu bringen.

Darum sind für den Aufbau der Predigt Regeln zu geben, welche die unberechtigten Freiheiten rhetorischen Virtuositäts ausschliessen. Positiv ist festzuhalten, dass die rechte Predigt aus der Schrift herauswächst. Die organische Verbindung mit der Schrift wird durch den Text gesichert¹⁾, welcher das Schriftwort als Substanz der Predigt voranstellt. Den Textgehalt bringt das Thema zu möglichst epigrammatischem Ausdrucke, das seine Textgemässheit in der Einteilung zu bewähren hat. Die klare Zusammenfügung der Rede macht sie behaltlich und erhöht damit ihre Kraft zum Fortwirken. Allein dass an diesen traditionellen Formen nicht die Tüchtigkeit der Predigt hängt, beweisen Meister der Homilie, wie Schleiermacher oder Menken. Auch kann eine Predigt schriftgemäss sein, ohne an einen Text sich zu binden. Der Gaben sind eben mancherlei, die den einen Geist zur Erbauung auslösen. Ebenso

1) Textus — *ἄρα* — das Gewebe, die Darstellung, die geordnete Rede, der Leitgedanke, in letzterem Sinne bei Ammian. Marc. XIV 6 26 (eigo redeundum ad textum) XXII 15 8. Vgl. Quintil. Inst. 8 6. Im Mittelalter hiess die ganze Bibel textus.

sind die Ansprüche der Gemeinden, je nach dem Stande ihrer christlichen Einsicht und der Beschaffenheit ihrer christlichen Lebenskraft, sehr verschiedene. Daher ist es Sache des Predigers, als guter Haushalter in sachlicher Würdigung seines Wirkungskreises und seiner Ausrüstung zu erproben, mit welchen Mitteln er den höchsten Grad der Erbaulichkeit für seine Predigt erreicht. Es kommt dabei sowohl die Textwahl wie auch die Art der Textausnutzung in Betracht. Er wird das Richtige treffen, wenn er zu den Christen gehört, die ihre Seligkeit mit Furcht und Zittern schaffen.

3. Die Geschichte der Predigt beweist, dass die Formen wechseln und der Gehalt bleibt. „Die Anfänge der christlichen Beredsamkeit stellen nach Art eines Modells das Gesetz vor Augen, das sich in ihrer Geschichte dauernd wiederholt hat. Ein Hervorbrechen aus dem eigensten religiösen und sittlichen Bedürfnis des Gemüts und des Lebens, schlicht und rein sachlich gerichtet; Hinzunahme der Kunst bis zu einer Wertung der Form und einem Gebrauche der Kunstmittel hin, dem die berechnete Kraft zur Kraftlosigkeit zu werden droht; Reaktion, welche von der Kunst übersättigt, sich zur Formlosigkeit zurückwendet, um den nämlichen Gang von neuem anzutreten.“ (KLEINERT.)

Der Name *ὁμιλία* setzt die Anfänge der christlichen Beredsamkeit in Analogie mit den zwanglos sich ergehenden religiösen Sittenreden der neueren Stoa. Der sogenannte II. Klemensbrief, die älteste christliche Homilie, hat den gleichen Charakter.¹⁾ Einen anderen Ton schlägt die Prunkrede des Hippolytus an, die alle Kunst der Rhetorik beherrscht. Origenes wiederum bildet in beabsichtigter Formlosigkeit die Homilie aus, welche dann in den individuell gefärbten Erzeugnissen des Ephrem Syrus, des Poeten unter den Rednern, bei dem asketisch gerichteten Macarius, in der rhetorischen Kraft und Schönheit des Gregor von Nazianz, des Basilius, des Chrysostomus ihre Vollendung im Oriente erreicht. In Nordafrika und Rom

1) Vgl. die Nachweise bei KLEINERT, Zur christl. Kultur und Sittengeschichte S. 16 f. ORIGENES (c. Cels. III 142 Spencer) nimmt keinen Anstand, die christliche Predigt mit den Mahnreden der Kyniker zu vergleichen, nicht ohne auf den Gegensatz hinzuweisen. Diese sprechen zum beliebigen Publikum (*κατὰ τὸ φαινόμενον αὐτοῖς φιλόανθρωπον κινουῦσι λόγους καὶ πρὸς τοὺς ἰδιωτικοὺς δῆμους*), die Christen reden zu einer geordneten Gemeinde.

sind die Griechen Vorbilder, aber der Zug zur praktischen Ausnutzung der christlichen Grundsätze giebt der Predigt eigentümlichen Gehalt. Hilarius, Ambrosius, Augustin, Leo, Gregor I. treten hervor. Chrysostomus (*περὶ ἱερῶς λόγου*) und Augustin (*De doctrina Christiana* IV) sind die ältesten Theoretiker der Predigt.

Wie in der Schriftauslegung, so übernimmt auch für die Predigt das Mittelalter die Arbeit der alten Kirche. In grossen Sammlungen wird der Erbauungsstoff aufgehäuft und scholastisch zugestutzt, der zu gegebener Zeit nach dem Schriftworte vorgelesen wird. (*Postilla*, d. h. *post illa verba sacrae scripturae*.) Unabhängig davon bildet sich am Ausgange des Mittelalters die Volkspredigt, der die Prädikantenorden (Dominikaner, Franziskaner) den Weg bereiten. Sie sucht mehr durch Unterhalten zu wirken, als durch Erweckung der Gewissen. Die deutschen Mystiker, die an Bernhard von Clairvaux sich lehnen, geben ihr einen ernsteren Charakter und tieferen Gehalt, die Brüder vom gemeinsamen Leben verleihen ihr Volkstümlichkeit. Um die Frage, wie zu predigen sei, hat auch die Scholastik sich bemüht (z. B. Bonaventura, *Ars concionandi* c. 1250). An der Wende der neuen Zeit steht Erasmus, der in seinem *Ecclesiastes* (1535) als frommer Humanist für die rechte Predigt die Lehren der alten Rhetorik verwertet. So bietet er Melanchthon die Hand, der seine Rhetorik (1519), seine *Erotemata dialectices* (1559), seine *Elementa rhetorices* (1561) und das Buch *De officio concionatorum* (1535) als Schüler der heiligen Schrift und des Aristoteles den Theologen zum Frommen abfasste.

Die Wiedergeburt der kirchlichen Beredsamkeit in der Reformationszeit vollzog sich durch die Zurückführung der Predigt zur Schrift und durch ihre Einfügung in den Gemeindegottesdienst. Sie wurde Gemeindepredigt. Luthers Kirchenpostille (1522. 25) enthält klassische Vorbilder erbaulicher Schriftauslegung. Zwingli ist Pfadsucher für mehr lehrhafte Schriftausnutzung, indem er nicht wie Luther die Perikopen, sondern die vollständigen Bücher seinen Kanzelvorträgen zu Grunde legt. Für die Theorie der Predigt lieferte A. Hyperius (*De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari* l. II 1555) die eindringendste Arbeit. Er bestimmt aus II Tim. 3 16 und Röm. 15 4 den fünffachen Usus der Predigt. In der Folgezeit spiegeln die Predigten alle Einseitigkeiten und alle Fortschritte der

kirchlichen Entwicklung wieder, die lehrhafte Künstlichkeit der orthodoxen Scholastik, die erweckliche Formlosigkeit des Pietismus, den definitionsfrohen Formalismus der Aufklärung mit seinen opportunistischen Plattheiten. Vorbildlich wurden für die Zeit der kirchlichen Selbstbesinnung L Mosheims „Heilige Reden“ (1765, 3 Bde.), in denen der Aufschwung der Kanzelberedsamkeit in England und Frankreich für die evangelische Kirche Deutschlands ausgenutzt ward. FV Reinhard (Predigten. 35 Bände. 1793—1813) stellt den Höhepunkt der Predigtweise für die Zeit vor dem deutschen Aufschwunge dar. Gewissenhaft ohne Pedanterie, schriftkundig ohne überflüssige Gelehrsamkeit, formgewandt ohne Überkünstelung ist er ein Muster treuer Arbeit (vgl. Geständnisse, meine Predigten und meine Bildung zum Prediger betreffend 1810). An Tiefe und Eigenart der Auffassung überragt ihn Schleiermacher weit, der mit Platos Kunst und evangelischer Kraft in dialektischer Entwicklung der mit voller Klarheit ergriffenen Bedeutung der Predigt als Kultusakt gerecht wird (Predigten 1835—56, meist von Sydow in 10 Bänden herausgegeben). Mit verschiedenen Gaben und in verschiedenen Formen, volkstümlich (CHarms, Hofacker), geistvoll durchgearbeitet (Theremin, Dräsecke), tiefgrabend (KJNitzsch), herzandringend auslegend (Tholuck) behauptet die deutsche Kanzelberedsamkeit die Würde des evangelischen Hauptstücks des Kultus. In stetig sich erneuernder Arbeit bezeugt sie die unausschöpfbare Tiefe und die unverbrauchbare Kraft des Wortes Gottes.

Die Geschichte der Predigt liefert den umfassendsten Beitrag zur Sittengeschichte der christlichen Kirche. Der konfessionelle Charakter, die nationalen, politischen Verhältnisse, die Geschmacksrichtungen wirken sich in ihr aus. Die lutherische Neigung für das Festhalten der Perikopen, die reformirte Vorliebe für fortlaufende Schrifterklärung, die puritanische Wertschätzung des A. T., die katholische Förderung des Kanzelvirtuosentums, die Fehler, die gerügt, die Geschmacklosigkeiten, die verübt worden, all' dies sind Symptome, in denen die Lebensverhältnisse und Bedingungen der kirchlichen Gemeinschaften hervortreten.

Zur Litteratur: Klassische Predigtmuster sind gesammelt im Homiliarium patristicum ed. PELT, RHEINWALD, VOGT (1829f. I 1—4), JCHWAUGUSTI, Predigten auf alle Sonn- und Festtage aus den Schriften der Kirchenväter (1838. 2 Bde.). Auswahl von Kasualreden der berühm-

testen Homileten der griechischen und lateinischen Kirche aus dem 4. und 5. Jahrhundert (1840), WWACKERNAGEL, Altdeutsche Predigten und Gebete (1876). GLEONHARDI, Die Predigt der Kirche. Klassikerbibliothek der christlichen Predigtliteratur. Mit einleitenden Monographien. Bisher 15 Bände.

Lehrbücher der Homiletik: CHPALMER, Evangelische Homiletik (³1867). ASCHWEIZER, Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche, systematisch dargestellt (1848). GBAUR, Grundzüge der Homiletik (1848). AVINET, Homilétique ou théorie de la prédication (1853). JHFBEYER, Das Wesen der christlichen Predigt nach Norm und Urbild der apostolischen Predigt unter besonderer Berücksichtigung der Hauptrichtungen der neueren Theologie (1861). AKRAUSS, Lehrbuch der Homiletik (1883). HBASSERMANN, Handbuch der geistlichen Beredsamkeit (1885). THCHRISTLIEB, Homiletik. Vorlesungen (herausgegeben von Haarbeck 1893) — Für die katholische Praxis: JLUtz, Handbuch der katholischen Kanzelberedsamkeit (1841).

Grundsätzliches: HCREMER, Die Aufgabe und Bedeutung der Predigt in der gegenwärtigen Krisis (1877). JKAFTAN, Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben (1879). LÖBER, Die gesicherten Ergebnisse der Bibelkritik und das von uns verkündigte Gotteswort (³1890).

Zur homiletischen Technik: ESTEINMEYER, Die Logik im Dienste der Predigt. 1874. — Zur Rhetorik: FHEREMIN, Die Beredsamkeit eine Tugend oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik (²1837). WWACKERNAGEL, Poetik, Rhetorik und Stilistik (herausgegeben von Sieber 1873). Vgl. § 15 2.

Zur Geschichte der Predigt: LENTZ, Geschichte der christlichen Homiletik (2 Bde. 1839). RROTHE, Geschichte der Predigt (1881). NEBE, Zur Geschichte der Predigt (3 Bde. 1879). ZEJSCHWITZ und HÖLSCHER, Geschichte des Predigtwesens (HTHW³. 4. Bd. S. 230f.). LINSSENMAYER, Geschichte der Predigt in Deutschland (1786). MARBACH, Geschichte der deutschen Predigt vor Luther (1873). — Weitere Litteraturangaben, insbesondere über die zahlreichen homiletischen Not- und Hilfsschriften bei HAGENBACH zu § 108. Von kulturgeschichtlichem Interesse sind die Verzeichnisse von „Predigten und geistlichen Reden nebst Predigtentwürfen“ bei WINER II 82f.

Anmerkung zur Methodologie. Die Predigt ist die höchste Leistung des amtirenden Geistlichen. In ihr bewährt er die eigene Geistes- und Herzensarbeit für das Wort Gottes, die Tiefe seiner christlichen Erfahrung und die Tragweite seiner seelsorgerischen Treue. Es ist eine schwere Aufgabe, in kurzen Abständen innerhalb eines fest umschriebenen Gedankenkreises die Frische und Freudigkeit zur Verkündigung gleichmässig zu behaupten. Der Theologe, der sich auf das Predigtamt rüstet, hat daher durch selbstthätige Aufnahme des Wissensstoffs sich dagegen zu wappnen, dass üble Hilfsmittel ihn um die eigene Arbeit betrügen, und dass er sich verliere an entleerte Formeln, denen

die Gedanken für die Worte fehlen. Anderenfalls hält er Predigten von der Art, wie sie Christine, die Tochter Gustav Adolphi, der katholischen Kirche zuführten: „Eure langweiligen Predigten haben mich katholisch gemacht.“ Nur der Theologe wird als Prediger ein Quellmensch bleiben, der die Schrift nicht bloss kennt, sondern in ihr forscht und von ihr aus das Leben kennen lernt, der mit den Klassikern der Homiletik geistig verkehrt, nicht um sich mit fremden Federn zu schmücken, sondern um mit ihnen zu wetteifern, der in Ehrerbietung vor der hohen Aufgabe, der Gemeinde Gotteswort zu verkündigen, im Gebet sich sammelt und die Gaben, die ihm Gott verliehen hat, mit ganzer Kraft anspannt. Nicht der Selbstgefällige, der es „heute auch recht herzbeweglich machen will“, ist ein würdiger Verkünder des Wortes, sondern der Mann, der nach seiner Predigt sich sagen darf: „Gottes Kraft ist in dem Schwachen mächtig.“

C.

§ 67. Die Katechetik oder die Theorie des kirchlichen Unterrichts.

Die Katechetik stellt die Einrichtungen dar, welche die Kirche für die Erziehung der durch die Taufe in ihre Gemeinschaft Aufgenommenen getroffen hat, und bearbeitet die Methoden für die wirksame Vermittelung des Heilsbesitzes an die unmündigen Christen. Ihre Aufgaben decken sich formal mit denen der Pädagogik. Die Geschichte der Katechetik giebt in der Darstellung der verschieden bemessenen Ansprüche und Ziele des kirchlichen Unterrichts Beiträge zur Erkenntniss der inneren Entwicklung des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Sitte.

1. Katechetik bedeutet ursprünglich die mündliche Unterweisung in dem Evangelium, die den Glauben zum Bekenntniss erzieht. Diese umfassende Bedeutung, die *κατηχεῖν* im N. T. hat¹⁾, schränkt sich in der nachkonstantinischen Zeit ein. Der Katechu-

1) Luc. 1 4: ἵνα ἐπιγνώσῃ περὶ ὧν κατηχήθη λόγων τὴν ἀσφάλειαν. Gal. 6 6. I Kor. 14 19. Act. 18 25. 21 21. Aus der Etymologie (*ἥχος* der Hall) ist für den Begriff des *κατηχεῖν* nichts zu entnehmen, da es in der hellenistischen Sprache die Bedeutung unterrichten, belehren (*instruere, instituere*) hat. In der LXX. fehlt das Wort. Aus dem NTlichen Sprachgebrauche geht hervor, dass es sich von *εὐαγγελίζεσθαι* und *κηρύσσειν*, den Funktionen des Missionars, unterscheidet als die Funktion der Unterweisung von Christen. Vgl. Matth. 28 19. 20. Chrysost.: κατηχήθησαν τοῦτέστιν ἐδιδάχθησαν καὶ ἐπίστευσαν.

menat umfasst die liturgisch verschieden geordnete Vorbereitung zur Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft. Als Disziplin der praktischen Theologie hat die Katechetik die Aufgabe, die Erziehung der Getauften zur Aufnahme in den Gemeindeverband zu ordnen. Nach dem Brauch der evangelischen Kirche wird dieselbe durch die Konfirmation und die damit verbundene oder dadurch bedingte Zulassung zum heiligen Abendmahle abgeschlossen.

Für die christliche Erziehung als Ganzes wirken die Familie, die Schule und die Kirche zusammen. Durch die Taufe werden die Kinder dem christlichen Hausstand eingegliedert. In dem Religionsunterricht übernimmt die Schule die Pflicht, den Schülern das Christentum nicht nur als Gegenstand geschichtlicher Erkenntniss, sondern als eine lebendige Glaubensform zu vermitteln. Damit ist grundsätzlich gefordert, dass die Schule dieser Aufgabe sich im Einklang mit den kirchlichen Gemeinschaften unterziehe, welche aus dem Bekenntnisse des christlichen Glaubens erwachsen sind. Ein konfessionsloser Religionsunterricht ist ein abstraktes Postulat. Während nun im christlichen Hausstande dem unmündigen Christen sein Glaube als eine die Sitte bestimmende Kraft vertraut wird, und die Schule das Glaubensgut als Lernstoff behandelt, bringt der kirchliche Unterricht das Christentum als Bekenntniss dem Katechumenen zum Bewusstsein. Der Katechumene wird dazu gefördert, die Entscheidungsfrage: „bist du ein Christ?“ an sich zu richten und auf Grund selbstbewusster Einsicht zu beantworten. Sein Bekenntniss, das er vor der Gemeinde ablegt, erschliesst ihm den Zugang zu dem Sakrament des heiligen Abendmahls, in welchem die bekennende Gemeinde ihre Gemeinschaft mit Christus bezeugt und bewährt.

Danach hat der kirchliche Unterricht die Aufgabe, dem Katechumenen die Vorbedingungen für ein selbstbewusstes Bekenntniss zum Christentum zu schaffen. Die Stoffwahl ist durch diese Aufgabe bedingt. Alles gehört in den Katechumenenunterricht, was das Christentum als die Lebenswahrheit, die in der Kirche sich fruchtbar erweist, verstehen lehrt. Demselben werden daher die von der Kirche erprobten Wahrheiten in bestimmter Fassung und bestimmtem Umfange zu Grunde gelegt; er ist „Katechismuslehre“. Der Katechismus ist zugleich Lehrbuch und Bekenntnisschrift. Der verschiedene Charakter der Konfessionen tritt in seiner Anordnung und in seinem Inhalte hervor. Da der Katechismus als Darlegung der christlichen Lehre in der heiligen

Schrift seine Quelle hat, ist von der Katechismuslehre die Einweisung in diese nicht zu trennen. Sie liefert die Belege und die Ausführungen für die im Katechismus niedergelegten Wahrheiten. In wie weit zum Katechismus und zur heiligen Schrift die Kirchengeschichte, die Glaubenslehre, die kirchliche Poesie zur Bereicherung herangezogen werden können, hängt von dem Masse der Bildung und der religiösen Interessen der Katechumenen ab. Als eine fruchtbare Vorbereitung auf den Katechumenat und eine mittelbare Belebung des Religionsunterrichts der Schule erweisen sich die Kindergottesdienste, die nach amerikanischen Vorbildern auch in die evangelischen Kirchen Deutschlands Eingang gefunden haben.

2. Wie die gegebenen Stoffe durch den Unterricht ihre Kraft zum Glauben beweisen, hat die katechetische Methodik zu erörtern. Die Psychologie und die Pädagogik ist ihre Voraussetzung; denn aus psychologischen Grundanschauungen schöpft die Pädagogik die Prinzipienlehre. Je nachdem sie, um einen geschichtlichen Gegensatz heranzuziehen, das geistige Wesen des Menschen als *tabula rasa* oder als ausgestattet mit angeborenen Einsichten beurteilt, wird der Pädagoge seine Methode verändern. Die leere Tafel will beschrieben sein, um etwas zu enthalten; — der Pädagoge hat daher die Einsichten und Kenntnisse von aussen heranzubringen. Der mit angeborenen Einsichten ausgestattete Geist will seine Kräfte kennen und benutzen lernen; der Pädagoge trägt daher nicht ein, sondern lockt heraus. Dort verfährt er „akroamatisch“, hier „sokratisch-mäeutisch“. Die Einseitigkeiten dieses Grundgegensatzes sind namentlich durch Herbart überwunden. Nach ihm hat der Pädagoge ein individuell bestimmtes, mit verschiedenen bemessenen Anlagen ausgestattetes Menschenwesen vor sich, dessen Geistesleben er wecken, nähren und formen soll.

Die Methode des Katecheten ist an sich keine andere, wie die des Pädagogen, aber ihre Ausgestaltung hat der eigentümlichen Aufgabe des kirchlichen Unterrichts gerecht zu werden, der religiöse Einsichten und Impulse herausarbeitet. Die pädagogischen Mittel hierfür sind der Vortrag und die Frage. Jener wirkt vorwiegend auf die Impulse, diese auf die Einsichten. Die wichtigste Kunst des Katecheten ist die richtige Fragestellung. Auch hier ist das Einfachste das Schwerste. Die ergiebige Fragestellung ist nicht nur durch die volle Herrschaft über den

Stoff und den Ausdruck, sondern auch durch psychologischen Takt und logische Schärfe bedingt.

3. Die Geschichte der Katechetik greift in die Geschichte des Kultus (§ 47 1) und des Unterrichts (§ 43 4) über; denn die Konfirmation ist ein liturgischer Akt, der kirchliche Unterricht ein pädagogischer. Abgesehen davon stellt sie vor allem fest, dass im Verlaufe der kirchlichen Entwicklung der Katechumenat eine verschiedene Bedeutung gehabt hat. Solange die Kirche eine erobernde blieb, wurden die neu Herzutretenden unterwiesen, um das Taufbekenntniss mit Bewusstsein ablegen zu können. Ursprünglich lehrhaft (*διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων* — *δὲν ὁδοί*) wurde der Unterricht in der nachkonstantinischen Zeit in enge Verbindung mit dem Mysterienwesen gebracht.¹⁾ Nachdem die Kindertaufe seit Gregor I. kirchliche Ordnung geworden war, entstand das Bedürfniss eines kirchlichen Jugend- und Volksunterrichtes der Getauften. Die Kirche trug nicht gleichmässig Sorge dafür; sie berücksichtigte einseitig die Sicherung der Bussdisziplin. Mit besonderem Eifer bemühten sich dagegen die Waldenser, Hussiten und böhmischen Brüder im Ausgang des Mittelalters um religiöse Volkserziehung. Ihre Erbschaft übernahm die Reformation. Sowohl die lutherische als auch die reformierte Kirche besitzt Katechismen, die den kirchlichen Charakter der Unterweisung sichern. Auch die römische Kirche legte nunmehr im Wetteifer mit den Reformationskirchen ihre Lehre in Katechismen dar. Luthers kleiner Katechismus, für dessen Ausgestaltung die Erfahrungen der Kirchenvisitationen von 1527—29 massgebend wurden, erhielt mit dem vorausgehenden grossen Katechismus die Autorität einer Bekenntnisschrift. Seine klassische Klarheit und Einfachheit sicherte ihm den weittragendsten Einfluss. In der Zeit der lutherischen Scholastik beherrschte er in doktrinärer Auslegung ausschliesslich den Unterricht. Der Pietismus, welcher die Konfirmation als Abschluss des Katechumenenunterrichts zu Ehren brachte, belebte von neuem das Interesse für die biblische Geschichte, der Rationalismus versuchte die Glaubenslehre durch „Vernunftlehren“ zu ersetzen.

1) BALSAMON ad Can. XIX Laodic. (S. 836): *κατηχομένοι λέγονται οἱ πρὸς τὸ βάπτισμα ἐτοιμαζόμενοι*. KYRILL VON JERUSALEM († 386) teilt seine (akroamatischen) *κατηχήσεις* in die *εἰσαγωγικά* (Christenlehre) und die *μυσταγωγικά* (Unterweisung über Taufe, Chisma und Eucharistie für die *νεοφώτιστοι*). Vgl. die Belege bei SUICER unter *κατηχέιν*.

Auf die Methode wirkte Mosheim entscheidend ein, welcher an Stelle des vortragsweisen Unterrichts den dialogischen zur Geltung brachte. Die neuen Gesichtspunkte, welche JJRousseaus Neuentdeckung des Naturgemässen in die Erziehungslehre einführte, und die durch die „Philanthropisten“, wie Basedow, Salzmann in Deutschland praktisch zur Geltung gebracht wurden, führten zur Überschätzung der Fragemethode, die in formalistischer Zergliederungskunst den Unterricht mechanisirte; sie beförderte zugleich den Kultus einer „natürlichen“ Religion, die ohne Sünden-erkenntniss zu einem naiv opportunistischen Moralismus verknöcherte. Zahlreiche „Landeskatechismen“ sind aus den Nachwirkungen dieser Richtung hervorgegangen. Diesem Entleerungsprozesse ward Halt geboten durch Pestalozzis Beseitigung der Übertreibungen, durch welche die gesunden Grundsätze einer anthropologisch orientirten Pädagogik zur Karrikatur geworden waren. Der kirchliche Charakter des Katechumenenunterrichts aber ist von Schleiermacher in durchschlagender Begründung zur Anerkennung gebracht worden.

Auch in der Wahl des katechetischen Unterrichtsstoffs ist eine geschichtliche Entwicklung nachweisbar, nicht nur insofern, als der Schwerpunkt bald mehr in das Religiöse, bald mehr in das Ethische gelegt wird, sondern auch in der Abgrenzung. Die beiden katechetischen Quellenschriften der Patristik, die Katechesen des Kyrill von Jerusalem und Augustins Buch *De catechizandis rudibus* stimmen mit den Angaben der *Constitutiones apostolicae* (VII. VIII) darin überein, dass sie den Dekalog ausscheiden. Nach Augustin ist, abgesehen von der biblischen Geschichte, die Mitteilung des Symbols als Zusammenfassung des Glaubens und die Erklärung des Vaterunsers als Grundlage der Lebenslehre die traditionelle Vorbereitung der Katechumenen. Der gleiche Glaubensstoff nebst liturgischen Stücken (*Gloria. Ave*), aber mehr als Gegenstand des Lernens, wie des Unterrichts, wird in den Pfarrschulen Galliens und Deutschlands während des Mittelalters benutzt. Dazu tritt der kurze, knappe Dekalog, der namentlich für die Beichtzucht eine sichere Handhabe gab. Die Tendenz auf Veranschaulichung erzielte Bilderbibeln und Bilderkatechismen. Für die Reformationskirchen ist die Stoffanordnung in Luthers kleinem Katechismus (fünf Hauptstücke: Dekalog, *Symbolum apostolicum*, *oratio dominica*, Sakrament der Taufe und des Abendmahls, dazu ein

doppelter Anhang, welcher zur christlichen Familiensitte anleitet) und in dem Heidelberger Katechismus (1563, auf Grund der Arbeit von Ursinus von Olevian redigirt; drei Teile: von des Menschen Elend, von des Menschen Erlösung, von der Dankbarkeit) am einflussreichsten geworden. Der theologisch-humanistisch gehaltene Catechismus romanus (1566) ist durch den populären des Jesuiten Petrus Canisius (1566) bei Seite geschoben (fünf Stücke: de fide et symbolo fidei, de spe et oratione dominica, de charitate et decalogo, de sacramentis, de officiis iustitiae christianae), wie denn überhaupt das seelenbindende Raffinement der jesuitischen Unterrichtspraxis innerhalb der römischen Kirche massgebend geworden ist (§ 62 5. 75 2).

Für eine einheitliche Gestaltung des Katechumenenunterrichts, der in dem Bekenntniss und in der kirchlichen Erklärung der religiösen Mündigkeit seinen Zielpunkt hat, bleibt der kleine Katechismus Luthers, welcher den eindrucksvollsten Kommentar in dem grossen Katechismus (1529) besitzt, die geschichtlich gewiesene Grundlage. Der Heidelberger Katechismus hat systematische Vorzüge, erreicht aber in der Fassung der Glaubenssätze nicht die klassische Einfachheit „des guten, schlechten, groben Katechismus“, „der Laienbibel“, die Luther dem christlichen Volke geschenkt hat.

Zur Litteratur der Katechismen der einzelnen Konfessionen vgl. WINTER II S. 213 f. BUCHRUCKER, Die Normalkatechismen der christlichen Kirchen (1890). — Zur Theorie des Unterrichts vgl. GOTTSCHICK, Luther als Katechet (1883). KNOKE, Über Katechismusunterricht (1886). CASPARI, Die evangelische Konfirmation (1890). Unter den älteren Arbeiten ragt hervor HYPERIUS, De catechesi (1570). — Zur Geschichte: PROBST, Katechese und Predigt vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts (1884). GÖBL, Geschichte der Katechese im Abendlande vom Verfall des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters (1880). HHOLTZMANN, Der Katechumenat der A. K. Theol. Abhandl. für C. Weizsäcker 1893 S. 60 — 110. Von katholischen Arbeiten vgl. JOHMAYER, Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten 6 Jahrhunderten (1869). AWEISS, Die altkirchliche Pädagogik dargestellt in Katechumenat und Katechese der ersten 6 Jahrhunderte (1869). — Das Gesamtgebiet behandeln PALMER, Evangelische Katechetik (⁶ 1875). vZEZSCHWITZ, System der christlich kirchlichen Katechetik (3 Bde. ² 1872 f. Der erste Band enthält wertvolle geschichtliche Untersuchungen des Mysterienwesens der alten Kirche). THHARNACK, Katechetik und Erklärung des kleinen Katechismus D. M. Luthers (2 Bde. 1882). Weitere Angaben bei HAGENBACH zu § 101.

Methodologische Anmerkung. Richtig und zielbewusst

fragen lehrt Erfahrung und Logik. Der Theologe, welcher die Wichtigkeit und Schwierigkeit der katechetischen Aufgabe aus der Geschichte erkannt hat, besitzt die Gesichtspunkte für die angemessene Stoffwahl. Die Kunst des Zergliederns und Verbindens lehrt ihn die Pflugschar handhaben, mit der er tiefe Furchen durch das Gemüt der Katechumenen zu ziehen vermag; denn aus der eigenen Klarheit allein ergibt sich die rechte Fragekunst, deren Fruchtbarkeit von der inneren Beteiligung des Katecheten abhängt.

D.

§ 68. Die Pastoraltheologie.

Das Gebiet der Seelsorge innerhalb der Gemeinde bearbeitet die Pastoraltheologie. Die Seelsorge hat die Aufgabe, die Bedingungen zu erhalten, unter denen die Gemeinde als Kultusgemeinschaft sich behauptet und eine christliche Sitte ausbildet und pflegt. Mit der Seelsorge betraut ist der Pastor, der sowohl in persönlichem Eintreten als auch in Mitarbeit, teils in freier Handlung, teils in Vollziehung von Amtshandlungen für den Christenstand der Gemeinde eintritt. Zu diesem Zweck erwirbt er sich die Kenntniss der Mittel für seelsorgerische Arbeit und der sittlichen und sozialen Verhältnisse, von denen die Anforderungen an die seelsorgerische Arbeit abhängen.

1. In der Bezeichnung Pastoraltheologie kommt zum Ausdruck, dass der berufene Diener der Kirche mit einem Hirtenamte (Eph. 4 11) betraut ist, also die Verantwortung trägt für den Bestand und das Gedeihen seiner Gemeinde. Da er aber als Pastor zugleich Glied derselben ist, so vermag er die Pflichten des Seelsorgers nicht wie ein Erzieher oder ein Regent oder ein Richter zu erfüllen. Je nach Beschaffenheit der thatsächlich gegebenen Verhältnisse, je nachdem innere oder äussere Notstände zu beseitigen oder organisatorische Bedürfnisse zu erledigen sind, je nachdem Fragen des Glaubens, Gewissensbedenken, sittliche Unklarheiten, soziale Beschwerden die Klarheit und Ordnung des Gemeindelebens beeinträchtigen, tritt er mit seiner Persönlichkeit ein oder in Gemeinschaft mit den verordneten Gemeindeorganen. Die Mannigfaltigkeit der Aufgabe fordert eine Arbeitsteilung, bei der alle Glieder der Gemeinde, die sich als Zugehörige der *congregatio sanctorum* durch Glauben und Wandel bewähren, Anspruch auf eingegliederte Mithilfe haben. Die Pastoraltheo-

logie giebt daher nicht Anleitung zur Pastorenarbeit in dem Sinne, dass der Pastor als der einzige Arbeitgeber und Arbeitnehmer betrachtet wird. Der Pastor nimmt als Seelsorger nicht die Stellung des Liturgen, Homileten oder Katecheten ein, sondern die Stellung des Glaubens- und Lebensgenossen, der in seinem Verwalteramt (I Kor. 9 17) sich mit Allen zu gemeinsamer Arbeit verbunden weiss, welche an dem gleichen Heilsgute Theil haben und in der Behütung desselben ihr Lebensinteresse sehen. Es ist daher zu eng, die Pastoraltheologie als „geistliche Erziehungslehre“ zu bestimmen (Harless); die Arbeit der Seelsorge richtet sich auf die „kultfähigen“ Gemeindeglieder. Ebenso ist es zu eng, ihre Aufgabe in „die Aufhebung der Ungleichheit“ zu setzen (Schleiermacher). Sie hat nicht bloss die Störungen und Hemmungen zu beseitigen, welche einem bewussten und fruchtbaren Gemeindeleben entgegenstehen, sondern auch alle Keime und Kräfte zu pflegen, welche die Gemeinde ihrem von Gott gesetzten Ziele annähern.

Die Beschränkung der seelsorgerischen Arbeit auf die Gemeinde, die nach Ort und Bekenntniss ein Ganzes bildet, ist durch die Ordnung des kirchlichen Lebens gefordert. Auf eine Missionskirche wäre sie nicht anwendbar. Gegenstand der Seelsorge ist das einzelne Gemeindemitglied, dem die Bedingungen des Christseins zu erhalten sind, der christliche Hausstand, die Gemeinde als Ganzes. Diese ist, empirisch betrachtet, der Verband christlicher Persönlichkeiten und christlicher Hausstände, der unabhängig vom politischen und bürgerlichen Gemeinwesen als Glied der Kirche für sich besteht. Unabhängig — dem Grundsatz nach; thatsächlich steht das christliche Gemeindeleben auch unter dem Einflusse der Gesellschaft und des Staats. Stellen sich beide nach Gesinnung und Sitte gegensätzlich zum Christentum, so hat die Seelsorge den Kampf um den Bestand der Gemeinde aufzunehmen. Wie verhängnissvoll für die innere Klarheit des kirchlichen Lebens derselbe sich entwickeln kann, zeigen die novatianischen und donatistischen Streitigkeiten. Aber auch abgesehen von dem Gegensatz zu widerchristlichen Bewegungen sind die inneren Aufgaben der Seelsorge verschiedenartig bedingt. Das Werden des Christen ist nicht ein geradliniges Fortschreiten von einer Klarheit zur andern. Auch der Christ lebt nicht vom Worte Gottes allein, sondern als Bürger, Familienvater und sonst irgendwie Verpflichteter hat er mit den Dingen dieser Welt zu thun.

So steht er in jedem Momente in Kollisionen von Pflichten, auch wenn er des Einen, was not thut, sich bewusst bleibt. Er hat sich zu entscheiden, welchem unter den sich kreuzenden Ansprüchen er vor allem zu genügen hat. Und verdunkelt sich ihm in der Unruhe des Lebens, in dem Vorwärtshasten, in den sozialen Versuchungen der Eitelkeit, des Ehrgeizes, der Genusssucht „das Ziel der himmlischen Berufung“, so ist er in Gefahr, der Bekenntnissgemeinschaft, der er seine geistliche Lebensnahrung verdankt, innerlich fremd zu werden. Diesen Reibungen und Konflikten begegnet die Seelsorge. Sie stärkt, was sterben will, sie sucht, was sich verirrt, sie nährt, was hungrig ist, sie beseitigt die Selbsttäuschungen, sie erhält das Feste und Fruchtbare, und zwar durch persönliche Einwirkung. Der Seelsorger pflanzt, der Seelsorger begießt, Gott giebt das Gedeihen; denn die Gemeinde ist „Gottes Ackerwerk und Gottes Gebäu“ (I Kor. 3 9).

2. Ein System der seelsorgerischen Arbeit lässt sich nicht aufstellen. Sie sammelt und ordnet die Grundsätze und Regeln, die sich aus der Erfahrung ergeben. Ihre Ausübung ist durchaus bedingt durch die Beschaffenheit der Gemeinde. Herrscht in der Gemeinde christliche Sitte, so fügen sich die seelsorgerischen Funktionen wie selbstverständlich an die Kultakte, an Taufen, Konfirmationen, Begräbnissfeiern, Trauungen. Für die kirchliche Ordnung besteht eine Kirchenzucht, sei sie statutarisch geregelt, sei sie frei erwachsen aus dem gemeinsamen Interesse an der Reinerhaltung des Gemeindelebens. Anders verhält sich's, wo die Gemeinden ins Unübersehbare sich ausdehnen, die Kultusgemeinschaft gelockert und die christliche Sitte aufgesogen ist durch soziale Notstände. Der Gegensatz von Stadt und Land, von Fabrikbetrieb und Ackerbau hat verschiedene Lebensführungen und Lebensbedürfnisse im Gefolge, mit denen eigenartige Gefährdungen des Christenstandes verbunden sind. So befindet sich durch die elementare Umwälzung, welche die veränderten Verkehrs- und Werterzeugungsmittel im letzten Menschenalter bewirkt haben, die Kirche neuen Aufgaben und neuen Feinden gegenüber. Der alte Naturkult des Heidentums erwacht in neuer Form. Die widerchristlichen Gedanken, mit denen das Freidenkertum des vorigen Jahrhunderts spielte, sind zu Grundsätzen breiter Massen geworden (§ 43 2). Indem man ihre praktischen Folgerungen zog, sind die Grundlagen des Familienlebens erschüttert, und das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit der Kirche hat sich gemindert. Hier wähnt man,

die Religion durch die Moral zu ersetzen, dort verlacht man die Moral als Augenbinde für die Beschränkten. Wider diese zersetzenden Mächte hat die Seelsorge den Besitzstand der christlichen Gemeinde sammelnd, läuternd, vorbeugend, erbauend zu behaupten.

Wo unter dem Druck derartiger Verhältnisse die überkommenen Ordnungen des kirchlichen Lebens nicht ausreichen, sind neue Veranstaltungen zu treffen, die erfahrungsmässig zunächst in Form freier Vereine die Bedürfnissfrage erproben. Die Veränderungen des Wirtschaftslebens und die neuen Notstände, welche sie im Gefolge haben, riefen die „innere Mission“ hervor (JHWichern). Sie entstand als eine freiwillige Hilfsmacht. Sie setzte mit ihrer Arbeit da ein, wo die Kraft der geordneten Gemeindepflege versagte und brachte die Bedeutung der Laienarbeit zur Anerkennung. Unter ihren Antrieben erwachsen Erziehungsanstalten, Rettungshäuser, Herbergen zur Heimat, Enthaltsamkeitsvereine, Jünglings- und Jungfrauenvereine. Auch das Diakonissenwesen (ThFliedner. Diakonissenhaus in Kaiserswerth 1866. WLöhe in Neudettelsau) ist durch die gleichen Bedürfnisse hervorgerufen. Es hatte zunächst ausschliesslich die Krankenpflege sich zur Aufgabe gestellt, erweiterte dieselbe aber auf die Gemeindepflege überhaupt. Wie viel Werke der Barmherzigkeit aber noch zu thun übrig bleiben, hat Friedrich von Bodelschwingh durch seine erfolgreichen Bemühungen für die Linderung des harten Loses der Epileptiker und für die Begründung von Arbeiterkolonien bewiesen. Wie keiner vor ihm hat er es verstanden, den Segen der Arbeit zur Heilung von körperlichem und geistigem Elend in den Dienst der christlichen Liebe zu stellen. Die Bedeutung der inneren Mission ist nach Überwindung von mancherlei Misstrauen allgemein anerkannt. Die Kirche hat es als ihre Aufgabe erfasst, die Mitarbeit derselben nicht nur zu dulden, sondern in die Bethätigungen des geordneten Gemeindelebens einzufügen. Ebenso wirken die Bibelgesellschaften und die Vereine für Verbreitung christlicher Schriften dazu mit, christliche Gesinnung zu erhalten. Die Gefahr der Zersplitterung der Kräfte ist bei den oft sich kreuzenden Bestrebungen noch nicht beseitigt, auch die Gefahr der unnützen Vielthuerei und Neuerungssucht (*πολυπραγμοσύνη. περιοργάζεσθαι* II Thess. 2 11). Je kraftvoller das Gemeindeleben sich entwickelt, desto inniger wird alle christliche Liebesarbeit ihm sich angliedern, und desto

sicherer wird das Vorurteil fallen, dass Humanität ohne Christentum es vermöge, der armen Seele die Kraft zum Leben und den Trost zum Sterben darzubieten.

Auch in anderer Richtung hat das Vereinswesen sich ausgebildet im Kampfe mit den Rückeroberungsgelüsten der römischen Kirche. Seit 1834 (Grossmann in Leipzig) und 1841 (Zimmermann in Darmstadt) besteht der evangelische Verein der Gustav-Adolfstiftung als ökumenisches Werk des Protestantismus zur Sammlung und Unterstützung der Glaubensgenossen in der Diaspora. In der gleichen Absicht ist der lutherische „Gotteskasten“ 1853 begründet. Die konfessionellen Überhebungen des nach Erledigung des „Kulturkampfs“ siegestrunkenen Katholizismus haben den „Verein für Reformationsgeschichte“ (§ 514) und den „evangelischen Bund“ (1882) hervorgerufen. Die Bestrebungen dieser Vereinigungen gehen ihren Zielen nach über die Grenzen der Gemeindepflege hinaus, aber ihrem Wesen nach fallen sie in das Gebiet derselben; denn sie wecken das Pflichtgefühl zur Erhaltung und Stärkung des evangelischen Gemeinbewusstseins. (Vergl EACHELIS, Praktische Theologie II., wo eine Theorie der freien Vereine gegeben ist.)

3. Eine Geschichte der Pastoraltheologie als Wissenschaft giebt es nicht. Die verschiedenen Weisen und Formen, in denen entweder die Grundsätze der kirchlichen Autorität oder die Grundsätze der christlichen Bruderliebe für die Seelenpflege nutzbar gemacht sind, kommen ebenso wie die Veränderungen der Lebensbedingungen der Kirche in der Geschichte des Kultus und der Sitte zur Darstellung (§ 47. 48). Die Regelsammlungen und Anweisungen, die für die Ausbildung der seelsorgerischen Praxis bedeutsam geworden sind, gründen sich auf Erfahrungen, die dem kirchlichen Leben entstammen. Die Grundsätze der katholischen Seelsorge sind zuerst zusammengefasst von Gregor I., *Liber regulae pastoralis*. Ihre Ausbildung erhielten sie in der Entwicklung des Beichtwesens, die in immer zugespitzterer Form die Technik des Beichtverhörs, wie sie die katholische Seelsorge beherrscht, festgelegt hat. Ihre Methode bringen die *Exercitia spiritualia* der Jesuiten zur Vollendung. Die Kunst innerer Vergewaltigung und Bindung der Seelen durch den Einfluss des Beichtvaters zieht darin die äussersten Konsequenzen. In den Reformationskirchen versuchte nach Zwingli (Hirte nach dem

Vorbilde Christi und des Wortes Gottes. Werke I. S. 631) Bucer feste Normen für die Seelsorge aufzustellen (*Regulae pastorales de vera animorum cura*). Innerhalb der lutherischen Kirche wurde die Neigung zum einseitigen Pastorenregimente vorherrschend (Tarnow, *De sacrosancto ministerio* 1624), während die Presbyterialverfassung der Reformirten die Mitarbeit der Laien regelte. Eine Belebung des Bewusstseins der seelsorgeischen Pflicht förderte der Pietismus (S p e n e r, *Pia desideria*. AH Francke), während die Theologie der deutschen Aufklärung Anweisungen für die „Nutzbarkeit des Predigtamtes“ (Spalding. ³1791) gab. Der jetzige Stand der Pastoraltheologie ist von Schleiermachers Formulierungen bedingt, unter deren Anregungen auch Claus Harms seinen „Pastor“ (1834) schrieb. Die fruchtbarsten Beiträge für ihre weitere Ausbildung gaben die Arbeiten der inneren Mission. Zuerst in England wurde die Aufgabe energisch in Angriff genommen, die entfremdeten Massen der Kirche wiederzugewinnen, um dann in Nordamerika, Deutschland (Joh. Falck) und Frankreich nach vereinzelt kleinen Anfängen immer breiter und wirksamer organisirt zu werden. Jetzt steht die Seelsorge vor der sozialen Frage, die durch den antichristlichen Charakter des Sozialismus zugleich eine religiöse geworden ist. Gelingt es ihr, dem „vierten Stand“ ein geordnetes Familienleben zu sichern, so können die sozialen Notstände in christlichem Sinne überwunden werden.

Zur Litteratur: KRPORTA, *Pastorale Lutheri* (zuerst 1582). ASCHWEIZER, *Pastoraltheologie oder die Lehre von der Seelsorge*. 1875. STEINMEYER, *Die spezielle Seelsorge*. 1878. SULZE, *Die evangelische Gemeinde*. 1891. — Über innere Mission: BUSCH, *Die innere Mission in Deutschland*. 1876. LEHMANN, *Die Werke der Liebe*. ²1883. STURSBERG, *Die innere Mission an den Gefangenen*. 1881. SCHAUBACH, *Zur Charakteristik der heutigen Volkslitteratur*. 1863. SCHÄFER, *Leitfaden für innere Mission*. ²1888. *Monatsschrift für innere Mission* (seit 1880). *Fliegende Blätter aus dem rauhen Hause* (seit 1844). MVNATHUSIUS, *Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage*. Bd. 1. 1893. — Zur Geschichte: UHLHORN, *Die christliche Liebesthätigkeit*. 3 Bde. 1882f. Weitere Angaben bei HAGENBACH zu § 109 und WINER II S. 30f.

Methodologische Anmerkung. Der Theologe hat die Pflicht, alle die Kirche betreffenden Verhältnisse und Zustände aus der Geschichte und nach christlichen Grundsätzen zu beurteilen. Hierzu erhält er die entscheidenden Richtpunkte aus den ethischen und praktischen Stücken des N. T. (Korinthierbriefe, Pastoralbriefe). Orientirend ist die Beschäftigung mit den Bio-

graphien und den Mittheilungen hervorragender Seelsorger und Kirchenmänner (§ 39 3). Die Kenntniss der katholischen Bussdisziplin, insbesondere auch eines der gebräuchlichsten kasuistischen Handbücher (z. B. der sehr einflussreichen *Medulla theologiae moralis* von BUSENBAUM — zuletzt 1848 gedruckt), lehrt die Gefahren dieser Praktiken kennen. Sie belasten das Gewissen und die Phantasie des Beichtkinds, das sich vom kasuistisch geschulten Beichtvater durch das ganze Labyrinth möglicher Sünden führen lassen muss. Die Tragweite der seelsorgerischen Aufgabe wird von dem Kenner der Nationalökonomie (§ 43 2) und der dem Christentum feindlichen Strömungen (§ 60 5) voller gewürdigt. Aber bei der schwer übersehbaren Weite dieser Gebiete ist die Gefahr einer zerstreuen Umschau und eines verfrühten Angreifens praktischer Aufgaben zu vermeiden.

E.

§ 69. Die kirchliche Verfassungslehre oder das Kirchenrecht.

Die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen wird durch den in der Liebe wirksamen Glauben zusammengehalten. Da dieses religiöse Grundgesetz nicht zugleich die äusseren Lebensbedingungen, die sich aus ihrem sozialen Charakter, sowie aus ihrem Verhältnisse zum Staate und zur Kommune ergeben, den Anforderungen einer geordneten Verwaltung entsprechend organisiert, bedarf die Kirche einer Verfassung. Dieselbe besitzt Rechtskraft nicht weil das Prinzip der Kirche es fordert, sondern weil sie mit juristischen Körperschaften in der Welt zusammenbesteht und sich auseinanderzusetzen hat.

1. Die Pflichten des Pastors haben in der Arbeit für die Gemeinde ihre Abgrenzung. Die Kirche nach ihrer äusseren Erscheinung besteht aus einer Vielheit organisirter Gemeinden, die infolge der geschichtlichen Entwicklung ein einheitlich geleitetes Ganzes ausmachen. Als solches ist die Kirche eine *societas externarum rerum*, die in dem Staate und in der Gesellschaft sich auf Grund bestimmter Ordnungen behauptet. Die Grundsätze und Normen, nach denen dies in der von den zuständigen Autoritäten anerkannten Weise geschieht, bilden das Kirchenrecht. Dieses ist keine eigentlich theologische Disziplin; denn wegen der gemeinsamen Rechtsgebiete, wie Vermögenssachen, Verwaltung, Unterricht, Eheschliessung, wirken bei den Bestimmungen, die Rechtskraft erlangen, Kirche und Staat zu-

sammen Insofern aber diese Bestimmungen das innere Leben der Kirche angehen, hat die praktische Theologie sie zu einer Theorie der Kirchenverfassung auszubilden.

Das Verhältniss der Verfassung zum Wesen der Kirche er giebt sich aus ihren Prinzipien (§ 46 1). Die römische Kirche beansprucht daher für die Verfassung die gleiche Autorität wie für die Lehre. Kraft dieses Anspruchs will sie allein von sich aus das Verhältniss zum Staate und zur Gesellschaft regeln. Ihr Kirchenrecht ist zugleich politisch; es kodifizirt den infallibelen Papocäsarismus. „Die Politik ist die Anwendung der Moral auf die soziale Thätigkeit der Regierungen und auf das öffentliche Leben der Völker. Nun ist der Papst der unfehlbare Lehrer sowohl des Glaubens als der Moral . . . er ist der ständige Richter dessen, was man thun oder lassen muss im öffentlichen und Privatleben . . . er ist nicht nur Lehrer, sondern auch Souverän, Gesetzgeber und Richter.“ (Osservatore Romano. Vgl. Nat.-Zeitung v. 16. 6. 1892.) Es ist durchaus folgerecht, wenn eine Kirche, die ihre Verfassung als göttliche Rechtsoffenbarung proklamirt, das Daseinsrecht anderer Kirchen bestreitet. „Von einer evangelischen oder protestantischen Kirche zu reden, ist eine *contradictio in adiecto*“ (PHILLIPS Kirchenrecht I S. 9).

Die protestantischen Kirchen beanspruchen für ihre Verfassungen weder Infallibilität noch Offenbarungscharakter (§ 64 1). Grundsätzlich stellen sie sich auf den Boden des Urchristentums, dessen Gemeinden in freien, von den geschichtlichen Verhältnissen dargebotenen Formen sich das Haus erbauten, in welchem sie ihrem Glauben lebten. Sie wussten, dass das Gottesreich nicht von dieser Welt ist, dass aber die äusseren Lebensbedingungen für die Pflege der Güter des Gottesreichs nicht ausserhalb des Zusammenhanges mit dieser Welt gegeben sind. Wäre die Kirche eine ausschliesslich transcendente und ideale Macht, so hätte R. Sohm Recht mit der Behauptung: „Das geistliche Wesen der Kirche schliesst jegliche kirchliche Rechtsordnung aus. In Widerspruch mit dem Wesen der Kirche ist es zur Ausbildung von Kirchenrecht gekommen.“ Gewiss ist das Wesen der Kirche geistlich und das Wesen des Rechts weltlich. Aber das Volk Gottes, das nicht von dieser Welt ist, soll sich in dieser Welt nicht nur behaupten, sondern auch diese Welt erobern. Deshalb kann es für seinen Bestand in dieser Welt fester Lebensordnungen nicht entraten, wenn es nicht in Individualismus seinen

inneren Zusammenhang preisgeben will. Aber allerdings widersprechen diese Lebensordnungen dem Wesen der Kirche, so wie sie in Gewissenszwang ausschlagen. Hier ist der Punkt gegeben, wo der Grundsatz Anwendung findet: Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde (Röm. 14 23). Keine Kirchenverfassung darf die Gewissen binden. Verwaltung und Bekenntniss sind eben nicht äquivalent. Die Verwaltung entspricht so lange dem Wesen der Kirche, als sie dem Bekenntniss seine freie Bethätigung sichert und verbürgt. Die Verfassung ist rechtsgültig, weil sie die Beziehungen des Rechtsstaats zur Kirche festlegt und dem inneren Leben der Kirche freie Bahn schafft. Rechtsbestimmungen aber können nicht Gegenstand des Bekenntnisses werden. Sie werden von der Kirche angenommen, weil sie nicht nur eine *communio sanctorum*, sondern auch eine *societas externarum rerum* ist.

2. Die Geschichte bestätigt die evangelische Beurteilung des Kirchenrechts. Die Quellen desselben sind positive, also Ergebnisse geschichtlicher Entwicklungen (§ 42 1. 46 2). Daher ist der Begriff des Kirchenrechts auch kein einheitlicher. Es bezeichnet entweder das *ius ecclesiasticum*, das die Kirche betreffende Recht, oder das *ius canonicum*, das von der Kirche ausgegangene Recht, das sowohl die innere Ordnung des kirchlichen Lebens als auch die weltlichen Angelegenheiten, deren Ordnung die Kirche beansprucht, umfasst. Letzteres ist daher Eigenthum der katholischen Kirche, die ihr Verfassungsideal in dem „Kirchenstaat“ verwirklicht sieht. Die evangelischen Volkskirchen haben im Staate als „Staatskirchen“ oder „Landeskirchen“ ihren Bestand gesichert. Diese Form ist für sie durch die Verhältnisse gegeben. Das Ideal einer „Freikirche“ würde sie zu einem Staat im Staate machen und mit innerer Notwendigkeit ins politische Getriebe ziehen. Die Art, wie im „Kulturkampf“ das Schlagwort Cavour's von der freien Kirche im freien Staate ausgebeutet wurde, beweist dies. Das Extrem einer staatskirchlichen Entwicklung hat R. Rothe mit seiner Forderung des Aufgehens der Kirche in den Staat bezeichnet; das Ideal der Freikirche hat AVINET in seiner Forderung einer absoluten Trennung beider Mächte begeistert geschildert (vgl. besonders seine Schrift *Sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état*. 1842).

Die wichtigste historische Quelle des Kirchenrechts ist das

Corpus iuris canonici (zuletzt herausgegeben von AELRICHTER 1834f. 2 Bde., neu bearbeitet von EFRIEDBERG 1880f.). Der älteste Bestandteil desselben ist das *Decretum Gratiani* (etwa 1150), der jüngste die *extravagantes communes* (1483). Für die katholische Kirche kommen dazu sämtliche offiziellen Kundgebungen, die durch Päpste und Konzilien selbständig erlassen oder durch Staatsverträge in Konkordaten fixirt worden sind. Die Quellen des evangelischen Kirchenrechts sind die Kirchenordnungen, die Verfassungen, die Staatsgesetze, welche kirchliche Angelegenheiten regeln. Ausserdem ist von dem in den verschiedenen Kirchenprovinzen geltenden Gewohnheitsrecht Kenntniss zu nehmen, das theils kodifizirt ist, theils als mündliche Überlieferung besteht. Die sachliche Unterscheidung der Quellen folgt aus dem Grundsatz des römischen Rechts: *omne ius aut consensus fecit aut necessitas constituit aut firmavit consuetudo* (l. 40 D. 13). Die Formulirung der Rechtsgrundsätze ist Ergebniss gelehrter Arbeit. In dieser Hinsicht steht das Kirchenrecht in demselben Verhältnisse zur Rechtswissenschaft, wie die Symbole zur theologischen Wissenschaft. Auch sie sind Gelehrtenarbeit.

Für die Rechtsentwicklung innerhalb der Reformationskirchen war entscheidend, dass die prinzipiellen Bestrebungen den Nötigungen der gegebenen Lage sich fügen mussten. Der älteste Versuch einer evangelischen Kirchenverfassung, die Homberger Kirchenordnung von 1526, blieb unausgeführt. Landgraf Philipp von Hessen hat den Ruhm, ihn unternommen zu haben. (Vgl. Philipps des Grossmütigen Hessische Reformationsordnung, herausgegeben von RACREDNER. 1852¹). Die lutherischen Kirchenverbände verfassten sich als Landeskirchen, die reformirten in den romanischen Ländern auf Grund des Vereinsrechtes, in Zürich als Staatskirche. Die Landeskirchen wurden von Konsistorien, die vereinsrechtlichen von Synoden und Presbyterien geleitet. Die wichtigsten juristischen Begründungen der kirchenrechtlichen Theorien knüpfen sich in Deutschland an die Bezeichnungen Episkopalsystem (Träger der Bischofsgewalt ist der Landesherr), Territorialsystem (Kirchenregiment, Aus-

1) Philipp schrieb in Bezug auf seine Absichten 1525 an seine Mutter: „Ich hoffe, dass der Allmächtige Gott Euer Liebden noch erleuchten werde. Aber dass ich der Menschen Gewissen binden sollte, das will ich, so Gott will, nicht thun. Es stehet mir auch solche Gewalt nicht zu, sondern es steht dies bei jedes Gewissen.“

fluss der Landeshoheit), das Kollegialsystem (die Kirche ist ein *Collegium in civitate erectum*). Nicht ohne Beeinflussung des erfolgreichen Ringens um politische Repräsentativverfassungen hat auch die evangelische Kirche deutscher Nation Synodalverfassungen erhalten, in denen die Grundsätze der Homberger Kirchenordnung ihre den Bedürfnissen der Zeit angemessene Verwirklichung gefunden haben. Die alten landeskirchlichen Abgrenzungen blieben in ihnen bestehen, aber das Prinzip der Selbstverwaltung der innerkirchlichen Angelegenheiten hat die Herrschaft erlangt. Ob diese in den Grundlagen übereinstimmenden Verfassungen der Ausgangspunkt zu einem engeren Zusammenschluss aller Teile der evangelischen Kirche *in rebus externis* sein werden, das steht bei Gott.

Zur Litteratur: Von älteren ist MATTHSTEPHANI, *Oeconomia juris universi de jurisdictione* (1611) Verfechter des Episkopalsystems, CMPFAFF, *De origine juris ecclesiastici veraque ejus indole* (1719) Begründer des Kollegialsystems, CHTHOMASIVS († 1728), *Institutiones jurisprudentiae divinae* Vertreter des Territorialsystems. Ihm schloss sich JHBÖHMER an in seinem einflussreichen *Jus ecclesiasticum Protestantium* (6 Bde. ¹1714f.) Das ganze Gebiet behandelt historisch und dogmatisch von protestantischer Seite AELRICHTER, *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts* (* von DOVE 1877), PHINSCHIUS, *Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten* (1869 f. bisher 4 Bde.), EFRIEDBERG, *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts* (³1890), AdFRANTZ, *Lehrbuch des Kirchenrechts* (²1891). PHZORN, *Kirchenrecht* (1889). Vgl. auch OMEJER, *Rechtsleben der deutschen Landeskirchen* (1889). — Von katholischer Seite orientiren FCWALTER, *Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Konfessionen* (1822. ¹⁴1871), vDROSTE-HÜLSHOFF, *Grundsätze des gemeinschaftlichen Kirchenrechtes der Katholiken und Evangelischen* (2 Bde. ²1832 f.). VERING, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts* (²1881). — Zur Geschichte vgl. RSOMM, *Kirchenrecht*. Bd. 1. Die geschichtlichen Grundlagen. 1892. ELÖNING, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*. 2 Bde. 1878. Weitere Angaben bei HAGENBACH zu § 112 und WINER II S. 2f.

Methodologische Anmerkung. Luther predigte hart wider die Juristen, insbesondere wider die Kanonisten. Sie seien des Papstes Diener; „ob sie gleich den Namen nicht haben wollen, so beweisen sie es doch mit der That, wollen die Kirchen regieren und auf derselben treuen Dienern mit Füßen gehen“ (EA 62, 222). „Die Juristen sind nicht zu leiden, wenn sie sich in Sachen, so das Gewissen belangen, mischen und einlassen wollen, dieselben regieren und vorschreiben, was man predigen soll nach ihrem Kopf“ (EA 62, 219). Diese Äusserungen enthüllen die Spannung zwischen der juristischen und der religiösen Schätzung

des kirchlichen Lebens, die in der Natur der Verhältnisse liegt. Die Grenzen der religiösen Freiheit werden von beiden verschieden bestimmt. Der juristische Kirchenbegriff des Katholizismus beansprucht daher das Kapitel von der Kirchenzucht für das Kirchenrecht, nach evangelischen Grundsätzen fällt die Kirchenzucht in die Seelsorge. Aufgabe der theologischen Bildung ist es daher, sich über den Unterschied der juristischen und der religiösen Behandlung kirchlicher Fragen klar zu werden, damit weder Glaubenssatz mit Glaubensgesetz verwechselt werde, noch Kirchenverfassung mit Gottesoffenbarung. Das Studium der Geschichte des Kirchenrechts ist geeignet, diese Klarheit zu vermitteln. Die Wichtigkeit dieses grundsätzlichen Unterschiedes wird durch die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Verfassung der Kirche, auf deren Dienst der Theologe sich vorbereitet, beleuchtet.

F.

§ 70. Die Missionskunde.

Das Christentum hat als Missionsreligion sich in der antiken Welt durchgesetzt und ist Missionsreligion geblieben. Die Ausübung der Mission ist das Zeugniß von der Lebenskraft und der Dankbarkeit der Kirche. Die Art und Weise des Missionirens ist ebenso durch den Charakter und die Lage der missionirenden Kirche wie durch die Beschaffenheit des Missionsobjekts bestimmt. Die Früchte der Missionsarbeit, von denen die Missionsgeschichte handelt, gereichen daher der Kirche zur Selbsterkenntnis. Eine Missionswissenschaft, welche die Arbeitsziele mit Rücksicht auf die Arbeitsgebiete darstellt und die Religionsgeschichte, die Völkerkunde, die Geschichte der Ausbreitung des Christentums methodisch heranzieht, ist erst im Ausbau begriffen.

1. In dem Begriffe *missio* liegt einmal das Entsenden in offiziellem Auftrage (*ἀποστέλλειν, ἀποστολή*), sodann die Einweisung und Einsetzung in den Besitz. In diesem Sinne gebraucht den Ausdruck das römische Recht (*missio in bona*, Inst. 5 § 12 28. Dig. 36 4; *missio in aedes*, Inst. 15 § 12. Dig. 39 2). Die christliche Mission ist die von dem Herrn verordnete Einweisung der ausserhalb des Christentums lebenden Menschheit in die Kenntnis und den Besitz des Evangeliums. Sie wird als „äussere Mission“ im Unterschiede von der „inneren Mission“ bezeichnet. Dies ist missverständlich und wird aufhören, wenn die „innere Mission“ in der kirchlichen Seelenpflege aufgegangen ist.

Die Mission ist Pflicht der Kirche, die eine Weltreligion zum Inhalte ihres Bekenntnisses hat. Jesus gab den Aposteln den Auftrag, h'nzugehen und alle Völker zu gewinnen (Matth. 28, 19. 20). Die christliche Verkündigung beseitigte die nationalen Schranken (Gal. 3 24. Eph. 2 14). Ihr Ziel liegt in der Verheissung, dass die Menschheit eine Herde unter einem Hirten zu werden bestimmt sei (Joh. 10 16). Das Missionsprogramm entwirft Paulus als Prophet der christlichen Zukunft: die Fülle der Heiden soll eingehen in das Gottesreich und Israel soll bekehrt werden (Röm. 11 25—32). Die Aufgabe der Mission, welche der Kirche obliegt, weist sie auf ein Arbeitsgebiet ausserhalb ihres Besitzstandes. Die Missionsarbeit ist daher nicht in dem gleichen Sinne eine Bethätigung der Kirche, wie der Kultus und die Seelenpflege. Sie setzt vielmehr das geordnete Leben der Kirche voraus. Wo dieses gesichert ist, regt sich der Missionstrieb. Dies beweist die That-sache, dass die Reformationskirchen in den Anfängen kein Missionsinteresse kundgaben, während die römische Kirche durch die Mission zurückzuerobern sich bestrebte, was sie durch die Reformation eingebüsst hatte. Daraus folgt, dass die Missionskunde, wenn sie in die praktische Theologie eingegliedert wird, nicht als ein Teil der „Thätigkeit der Kirche, durch welche diese sich selbst begründet“ neben der Katechetik an die Spitze gestellt werden darf (§ 64 2). Das Wirken nach aussen hat erst da seine Stelle für die theoretische Betrachtung, wo der wirkende Organismus seinen festen Bestand gewonnen und seiner Kräfte sich bewusst geworden ist. Aber allerdings gehört die Theorie des Missionswesens, wie dies Schleiermacher (§ 298) zuerst ausgesprochen hat, in die praktische Theologie; denn die Mission ist eine aus dem Wesen des Christentums folgende Lebensbethätigung der Kirche.

Wenn die Mission die Aufgabe hat, durch die Verkündigung des Evangeliums auf unberührtem Boden in derselben Weise christliche Gemeinden zu begründen, wie das die Missionare des Urchristentums in der griechisch-römischen Welt thaten, so umfasst sie alle Funktionen, durch welche die Gemeinde in ihrem Christenstande erhalten wird, aber mit der Einschränkung, welche die Arbeit des ersten Anbaus ihnen giebt. Der Missionar hat durch Predigt, Unterricht und Seelsorge die Verhältnisse zu schaffen, welche der Pastor als gegebene vorfindet. Die Missionskunde ist daher auch nicht ein Seitenstück zur Katechetik, sondern sie ist die Theologie der Gemeindegründung.

Die Methoden der Missionsarbeit sind durch den Kulturstand und die Religion der zu Bekehrenden bedingt; auch der Missionar soll nach dem Vorbilde des Paulus Allen Alles werden (I Kor. 9 22). Eine schwierige Aufgabe hat er gegenüber den in sich abgeschlossenen Bekenntnisreligionen, unter denen der Buddhismus mit seiner weltmüden Entsagungslehre gleichfalls missionirt. Seine spekulative Tiefe fordert für die Bewährung der Überlegenheit des Christentums ein hohes Mass von Energie und von Bildung. Noch gesteigerter sind die Schwierigkeiten bei der Judenmission. Der talmudisch-nomistische Charakter des Judentums, die Verkrüppelung seiner messianischen Hoffnung, die Kenntniss der Sünden der christlichen Umgebung, der Stolz der versprengten Nation auf die Erhaltung der Race und der Überlieferung trotz aller Unbilden und Misshandlungen verschliesst dem Kinde Israels das Herz gegen die oft ungeschickten Bemühungen der christlichen Liebe. Wo dagegen der Missionar ~~grausame~~ oder harmlose Naturkulte durch die Segnungen des Evangeliums zu überwinden hat, ist er nicht auf Disput und Geisteskampf gewiesen, er ist vielmehr der Gebende, der durch seine sittliche Überlegenheit befreiend wirkt. Wie verschieden nun auch die Anforderungen sind, welche die Beschaffenheit des Missionsgebietes an die Kraft und Weisheit des Missionars stellt, so bleibt doch überall das eigentlich wirksame Mittel für seine Arbeit die klare Verkündigung der Heilsbotschaft, die er durch sein Leben bewährt. Es ist dasselbe Mittel, durch das die apostolische Christenschaft die Juden und die Heiden dem Herrn zueignete. Werden aber durch die Mission Nebenzwecke verfolgt, wie etwa die Erschliessung neuer Handelsgebiete oder die Unterstützung nationaler Bestrebungen, so giebt sie sich selbst preis. Jenes englische Schiff, das zugleich Missionare und Götzenbilder nach China verfrachtete, ist ein Warnungsbild für solchen Missbrauch des Heiligen. Wo ferner die höhere Kultur Europas ohne das Christentum importirt wird, wirkt sie zersetzend und vernichtend auf die Völker, die ihr ausgesetzt werden. Die Kirche, die ihre Missionspflicht ausübt, bietet, wenn ihr eigenes Leben nicht entchristlicht ist, die sicherste Bürgschaft für die innere Lauterkeit und Sachlichkeit der Missionsarbeit. Der freie Verein kann den Vorzug tieferer Begeisterung und höherer Opferwilligkeit haben, andererseits aber erwirbt er nur allmählich die Stätigkeit und Ordnung, die den Erfolg der Arbeit sichert. In freien Vereinigungen hängt

eben das Meiste an den beteiligten Personen. Nur zu oft wachsen und sterben sie mit ihren Gründern.

Traditionell wird zwischen Heiden- und Judenmission geschieden, und insofern mit Recht, als die Juden zur Christenheit ein besonderes Verhältniss und die erste Anwartschaft auf die Darbietung des Evangeliums haben (Röm. 1 16). Es ist aber nicht zu übersehen, dass der Ausdruck „Heidentum“ näherer Bestimmungen bedarf. Die Abstufungen unter den ausserchristlichen Religionen sind sehr belangreiche, sie reichen von dem ethisch-spekulativen Buddhismus bis zum blinden und knechtischen Aberglauben des Fetischdienstes.

2. Die Geschichte der Ausbreitung des Christentums ist Missionsgeschichte (§ 45), aber diese tritt als Teil der Missionskunde unter einen veränderten Gesichtspunkt; sie giebt Fingerzeige für die rechte Missionspraxis. Demnach richtet sie darauf ihr Absehen, den Unterschied der ökumenischen Mission der alten Kirche und der konfessionellen Missionen der neueren Zeit zu erkennen und die verschiedenen Missionsmethoden von dem Charakter der Zeit und der Konfession aus zu würdigen. Die Mission der alten Kirche bekehrt durch die Verkündigung des Worts, durch apologetische und polemische Darlegungen, durch Erziehung zum Christentum. Wie sie die Juden durch Schriftbeweis überzeugte, zeigt Justins Dialog mit dem Juden Tryphon; wie sie die Heiden belehrte, zeigt die ausgedehnte Litteratur der *λόγοι πρὸς Ἑλλήνας*, unter denen des Tatian und Clemens Schriften und die sachkundige Verspottung der Philosophen durch Hermias als Typen gelten dürfen (§ 62 2). Als das Christentum Staatsreligion geworden war, wurde die Mission zugleich Sache der Politik. Aber nicht nur mit weltlicher Macht arbeitete die Kirche für ihre Ausbreitung. Es hat ihr niemals an opferwilligen Männern gefehlt, die um Seelen zu erretten ihr Leben wagten. Die nordischen Völker sind vorwiegend durch die Mission mit dem Worte Christus zugeführt. Karls des Grossen Mission mit dem Schwerte, auch die Zwangsmission der Kreuzfahrer beweisen, dass da, wo es sich um die Frage nach der Seligkeit handelt, mit unserer Macht nichts gethan ist.

Das Zeitalter der Länderentdeckungen fiel zusammen mit der Kirchenreformation. Während die Evangelischen durch ihre Organisirung zu selbständigem Kirchentum ganz in Anspruch genommen waren, trieb die katholische Kirche in grossem Stile

Kolonialmission. Namentlich der Jesuitenorden that sich in seinen Anfängen durch Missionskraft hervor. Aber die Methode der Massenbekehrungen erreicht nur vorübergehende Erfolge, auch die Ansätze zu geistlicher Staatenbildung halten nicht Stand (der Jesuitenstaat Paraguay 1616—1759). Die weitgehenden Zugeständnisse an heidnisches Wesen stellen nicht sowohl die Kraft der christlichen Wahrheit als die Reizmittel des römisch-katholischen Kultus in den Vordergrund. Für die Missionsarbeit ist in der „Congregatio de propaganda fide“ (1622) in Rom das Zentrum geschaffen.

Die evangelischen Kirchen, welche die Missionspflicht grundsätzlich anerkannten, bringen sie erst im 17. Jahrhundert zur Erfüllung, und auch dann nicht als Kirchensache, sondern durch freie Vereine. So gründet sich die evangelische Mission dem Charakter der Kirche entsprechend auf das Recht des allgemeinen Priestertums der Gläubigen. Die ersten Missionsleistungen zeitigten in Holland und England die Anregungen der Kolonialarbeit. In Deutschland hat der Pietismus (Ziegenbalg † 1683, Plütschau u. a.) die ersten Missionare ausgesandt. Die Brüdergemeinde machte die Mission zur Gemeindesache (1731). Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts entstehen zuerst in England, Schottland, Nordamerika und Holland, sodann auch in Deutschland zahlreiche Missionsgesellschaften, die in stiller Arbeit mit wechselnden Erfolgen wirken. Die neueste Zeit hat in Deutschland das Missionsinteresse belebt. Die Anfänge selbständiger deutscher Kolonialpolitik tragen die Erkenntniss von der Bedeutung der Mission in weitere Kreise. Eine Eingliederung der Missionsarbeit in die geordneten Selbstbethätigungen der Kirche ist noch nicht vollzogen, aber innerhalb der einzelnen Kirchenkörper regt sich der Wetteifer für eine fruchtbare Ausbreitung des Christentums unter den Heiden. Die Heidenmission gilt nicht mehr als Parteisache. An die Judenmission, die mehr sporadisch getrieben wird, stellt die antisemitische Bewegung ernste Forderungen. Sie trägt dazu bei, das Verantwortlichkeitsbewusstsein des gläubigen Judentums für thatsächliche Schäden wachzurufen, aber sie muss verhüten, dass durch soziale Unbill die sittliche und sittigende Kraft des Evangeliums gebunden werde.

Zur Litteratur: PLATH, Evangelistik (HThW. Bd. 4). WARNECK, Das Studium der Mission auf der Universität (1877). KALKAR, Geschichte der christlichen Mission unter den Heiden (2 Bde. 1879 f.). GRUNDEMANN,

Die Entwicklung der evangelischen Mission im letzten Jahrzehnt (1890). BURKHARDT, Kleine Missionsbibliothek. 4 Bde. ² bearbeitet von Grundemann. 1876 f. MAXMÜLLER, Eine Missionsrede in der Westminsterabtei gehalten. 1874. EBUSS, Die christliche Mission (1876). DE LE ROI, Die evangelische Christenheit und die Juden (3 Bde. 1884 f.). KALKAR, Israel und die Kirche (1869). — Allgemeine Missionszeitschrift von WARNECK. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, Nathanael (Judenmission). Weitere Angaben § 43 i. § 45. WINER I 584.

G.

§ 71. Geschichte und Litteratur der praktischen Theologie.

Eine selbständige, wissenschaftlich gepflegte Disziplin ist die praktische Theologie erst seit der Reformation geworden. Die veränderten und erweiterten Aufgaben des geistlichen Amtes erforderten die Untersuchung der einzelnen kirchlichen Selbstbethätigungen nach ihren inneren Beziehungen und nach ihrem Verhältnisse zum Wesen der Kirche selbst. Andreas Hyperius stellte die Gesichtspunkte auf, Schleiermacher unternahm den ersten systematischen Aufbau. Das kirchliche Altertum hat ebenso wie das Mittelalter empirische Anweisungen für die Ausübung der priesterlichen Funktionen, das Lehren, die Verwaltung, das Erziehen gegeben. Je nach der Kulturbestimmtheit und nach den kirchlichen Zielen verändert sich ihr Inhalt und ihr Charakter. Daher verläuft die Geschichte der praktischen Theologie in den gleichen Stationen, wie die Geschichte der Kirche überhaupt.

1. EACHELIS (Die Entstehung der „Praktischen Theologie“ StK. 1892 I) hat den geschichtlichen Prozess ermittelt, in welchem die praktische Theologie als besondere Disziplin sich aus der Gesamtwissenschaft, die ja selbst eine positive, also praktische ist (§ 2 2. 3), abgezweigt hat. Und in der That lässt sich die gesamte Litteratur der alten Kirche als praktische ansehen. Sie ist durch Lebensbedürfnisse der Kirche hervorgerufen und zielt ab auf Erbauung der Kirche. Vor allem finden sich in jeder Schrift des N. T. Aussagen und Weisungen, die für das kirchliche Leben grundlegend und leitend bleiben. Besitzt daher die praktische Theologie im Unterschiede von den übrigen Teilen der theologischen Wissenschaft ein Existenzrecht, so muss das aus dem ihr eigentümlichen Prinzipienboden sich ergeben. Ihr Ursprung ist von da ab zu datiren, wo für das kirchliche Handeln als solches, nicht für das christliche und kirchliche Leben überhaupt, Anweisungen nötig werden. In diesem Sinne bahnen Chrysosto-

mus und Augustin eine Theorie an (§ 66 3). Augustin besonders weist in eindringenden Analysen und Charakteristiken die Bedeutung der *tria dictionis genera* der alten Rhetorik für die eindrucksvolle Vertretung der christlichen Wahrheit nach. Auch die antike Ethik (AMBROSIUS, *De officiis clericorum*) hat die Theorie und Praxis des kirchlichen Altertums wesentlich mitbestimmt (§ 62 III 1. 2). Die liturgischen Ordnungen werden jedoch nicht theoretisch bearbeitet, sondern nach den autoritativen Fassungen übernommen und befolgt. Den Ertrag der praktischen Anweisungen fasst GREGOR I. († 604) im *Liber regulae pastoralis* zusammen. Dieses Buch ist neben ISIDOR VON HISPALIS († 636) Werken (*De ecclesiasticis officiis* l. II u. a.) für die theoretischen Arbeiten des Mittelalters massgebend, in denen die pastorale Praxis und die Kultushandlungen (RHABANUS MAURUS [† 856], *De institutione clericorum*. GUILDURANTI [† 1292], *Rationale divinatorum officiorum* l. VIII) dargestellt werden. In liturgischer Hinsicht wird die Tendenz herrschend, die Kulthandlungen mit gesteigerten hieratischen Formen zu umkleiden und diese allegorisch zu deuten. Mit dem Anspruche, nicht nur die kirchlichen, sondern auch die politischen und sozialen Verhältnisse zu regeln, wird das Kirchenrecht ausgebildet (Gratian. Vgl. § 69). Die praktischen Konsequenzen des juridisch ausgebildeten Bussakraments erzeugen die weitverzweigte Litteratur der *Libri poenitentiales*, welche die „Beichterziehung“ regeln (WASCHERSLEBEN, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche* 1851. HJSCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche* 1883). In der Wende des Mittelalters regt sich in den Kreisen der Mystiker und der vorreformatorischen Bibelchristen das Bedürfniss, den liturgischen Rechtsmechanismus durch Betonung der seelsorgeischen Pflichten, die in paränetischer Form eingeschärft werden, zu beleben (BERNHARD VON CLAIRVAUX [† 1153], *Tractatus de moribus et officiis clericorum*. JGERSON [† 1429], *De parvulis trahendis ad Christum* — op. III 278 f. Des *doctor evangelicus* JWICLIF [† 1386] *De officio pastoralis*, herausgegeben von Lechler 1863).

2. An Stelle der juridischen und der hieratischen Verbildung der christlichen Grundsätze erbaute sich die Praxis der Reformationskirchen auf dem Grundsatz: *praecipuus cultus Dei est docere evangelium* (Ap. Conf. A. XV 42. Müller S. 212). Von ihm aus wird den Ausartungen des *gedingten Gottesdienstes*, des Jahr-

marktes der Messen nicht nur der Zugang zum Kultus verschlossen, sondern für den Gottesdienst und für die Formung des christlichen Lebens in Gemeinde, Schule und Familie die Richtschnur gewonnen (§ 65 2. 66 3. 68 3). *Unser Amt ist nu ein ander Ding worden, denn es unter dem Papst war, es ist nun ernst und heilsam worden* (LUTHER, Vorrede zum kleinen Katechismus). Der Priester ward zum Liturgen und zum Lehrer, der Gewissensrichter zum Hirten der Gemeinde (KRAUSS II S. 216). Die Kunstmittel für die Erfüllung der neuen Aufgaben werden aus der kirchlichen Vergangenheit und auch aus dem klassischen Altertume übernommen (§ 66 2), aber in der Ausübung bewährt sich immer entschiedener das Orientiren für alles kirchliche und christliche Handeln an der h. Schrift. Die Kirchenordnungen, unter denen die von Andreas Hyperius verfasste Hessische (1566) in vorbildlicher Weise theologisches Wissen mit praktischer Einsicht ausnutzt, bezeugen dies (§ 69 2. HJACOB, Die Liturgik der Reformatoren 1871. 76. 2 Bde. AELRICHTER, Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. 1846. 2 Bde.). In echt evangelischem Sinne schrieb ERASMUS SARCERIUS das „Pastorale oder Hirtenbuch, von Ampt, Wesen und Disziplin der Pastoren und Kirchendiener“ etc. (1558, 1565 bereichert herausgegeben), in welchem er „ausser Luthers Autorität Herrn Philippi Ansicht gehörig berücksichtigt“ (KRAUSS). Aber der Erste, welcher das Wesen der praktischen Theologie im Unterschiede von den geschichtlichen und systematischen Disziplinen umschrieb und wesentliche Teile derselben, die Homiletik und die Katechetik, monographisch bearbeitete, war ANDREAS HYPERIUS (§ 64 2f. 66 3). Von ihm angeregt und ihn ausnutzend schrieb der Reformirte WZEPPER die *Politia ecclesiastica* (1595), der Lutheraner JLIHARTMANN das *Pastorale evangelicum* (1698). Den Terminus „praktische Theologie“ benutzte zuerst im jetzigen Sinne der Vorkämpfer des antiarminianischen Reformirtentums in Holland GISBERT VOETIUS, der dem dritten Bande seiner vielumfassenden *Selectae disputationes theologicae* den Titel gab: *Disputationes de theologia practica* (1659). Die Erörterungen in dieser Litteratur haben zu ihrer Sphäre die „Pastorenkirche“, die Rechte und Pflichten des Pastors und die Technik der geistlichen Amtsverwaltung.

Den Definitionsgerüsten der neuen Scholastik, welche die Epigonen der Reformation im Interesse des inneren Ausbaus aufgerichtet hatten, werden im 17. Jahrhundert durch die Ein-

wirkungen des Pietismus Forderungen entgegengestellt, die aus den Bedürfnissen des kirchlichen Lebens entsprangen (SPENER, *Pia desideria* 1675. Theologische Bedenken. 4 Bde. 1700 f.). Die Forderung einer *theologia regenitorum* verkannte das Wesen sowohl der theologischen Wissenschaft als auch des geistlichen Amtes und führte zu einem Gegensatze von Orthodoxie und Pietismus, durch welchen das kirchliche Leben sich verwirrte. Sie leistete wider Willen den Forderungen des Socinianismus Vorschub, der den Wert des Gottesdienstes nach der „sittlichen Nutzbarkeit“ bestimmt. Die Theorie der praktischen Theologie wird nicht vertieft. Anregend wirken die asketischen Monographien des Pietismus, wie AHFRANCKES *Monita pastoralia* (1712) und *Collegium pastorale* (1741). Nur die Prinzipien des Kirchenrechts werden, nachdem der Friede von Münster-Osnabrück den Rechtsbestand des *corpus evangelicorum* umschrieben hatte, eifrig behandelt (§ 69 2). Die Fortbildung der Wissenschaft förderte die Leibniz-Wolfsche Philosophie. Im 18. Jahrhundert wurde unter ihrer Einwirkung für die Predigt das Lehrhafte und für die Amtsverwaltung die Pastoralklugheit Mittelpunkt. Der Inhalt der pastoralen Leistungen steht unter dem Einfluss des Zeitgeschmacks (§ 48). Der naive Opportunismus, der sofort nach dem vernünftigen Zweck der Arbeit fragt, verführt zu Geschmacklosigkeiten und zur Zersplitterung der religiösen Interessen. Die Anweisungen zur Pastoralklugheit lassen sich mit den Kunstkammern vergleichen, in denen wohlgemeinter Sammlerfleiss Altes und Neues, das gerade gefällt, zusammenzwingt. Auch eine geistliche Physiologie, Pathologie, Semiotik, Diätetik und Pharmaceutik (JOHMICHLANGE, *Institutiones pastorales ad institutionum medicarum methodum adornatae* 1707) sollte der Theologe sich aneignen; dem Prediger wird empfohlen, sich wohl der Kunst zu rühren zu befehligen (GSSTEINBART, *Anweisung zur Amtsberedsamkeit christlicher Lehrer unter einem aufgeklärten und gesitteten Volke* 1779). Ein Gegengewicht gegen diese Karrikaturen des Predigtamts bildet LMOSEHIMS *Anweisung erbaulich zu predigen* (von Windheim 1771). Er dringt darauf, nicht bloss die Wahrheiten der Vernunft und der natürlichen Religion zu predigen, sondern vornehmlich die Heilswahrheiten; denn der Prediger hat es mit Christen zu thun. Den Ertrag dieser Entwicklungsreihen fasst JFCHGRÄFFE zusammen (*Pastoraltheologie nach ihrem ganzen Umfange*. 2 Bde. 1813).

Der jetzige Stand der praktischen Theologie ist durch SCHLEIERMACHER (Vorlesungen über praktische Theologie, herausgegeben von Frerichs 1850) und durch KINITZSCH bestimmt (§ 63. 64 1). Auch der Katholizismus hat sich Schleiermachers Einwirkungen nicht entzogen (STAUDENMAIER, Encyclopädie der theologischen Wissenschaften. 1834. KERSCHBAUMER, Lehrbuch der katholischen Pastoral. 1863). Nach langem Stillstand hat die Disziplin durch Zezschwitz, Th. Harnack, Oosterzee, Krauss, Achelis fördernde Bearbeitungen erhalten, die für die neuen Aufgaben des kirchlichen Lebens von verschiedenen Ausgangspunkten Methoden suchen.

Zur Litteratur: LHÜFFELL, Über das Wesen und den Beruf des evangelisch-christlichen Geistlichen (2 Bde. ⁴1843). CHARMS, Pastoraltheologie in drei Büchern (³1878). MARHEINEKE, Entwurf der praktischen Theologie (1837). KINITZSCH, Praktische Theologie (3 Bde. in 5 Abteilungen. 1847 f. Bd. 1—3, I ²1859 f.). AVINET, Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique (1850. Deutsch von Hasse 1852). CBMOLL, Das System der praktischen Theologie im Grundriss dargestellt (1853). WOTTO, Evangelische praktische Theologie (2 Bde. 1869 f.). STEINMEYER, Beiträge zur praktischen Theologie (5 Teile. 1874 f.). THHARNACK, Praktische Theologie (2 Bde. 1877). GvZEZSCHWITZ, System der praktischen Theologie (3 Abteilungen. 1876—78). JvOOSTERZEE, Praktische Theologie. Deutsch von Matthä und Petry (2 Bde. 1878 f.). GTBEDELL, The pastor, pastoral theology (1880). ECHACHELIS, Praktische Theologie (2 Bde. 1890 f.). AKRAUSS, Lehrbuch der praktischen Theologie (2 Bde. 1890 f.). KKNOKE, Grundriss der praktischen Theologie ³1892). HThW. IV (vZEZSCHWITZ, Einleitung in die praktische Theologie. PLATT, Evangelistik. ZEZSCHWITZ-HÖLSCHER, Katechetik, Homiletik, Geschichte der Predigt. THHARNACK, Liturgik, Pastoraltheologie, Kirchenrecht und Kirchenpolitik. SCHÄFER, Innere Mission). — Zeitschriften: „Halte was du hast“. Zeitschrift für Pastoraltheologie, zuerst von VFÖHLER (1877 f.), seit 1889 von ESACHSSE. Zeitschrift für praktische Theologie, von BASSERMANN und EHLERS (1879 f.). Die einzelnen Disziplinen sind monographisch behandelt in ZIMMERS Handbibliothek der praktischen Theologie (bisher 9 Bde.).

Schluss.

Die Geschichte der theologischen Encyclopädie und Methodologie.

§ 72. Der Thatbestand.

Zur Litteratur: DEWETTE, Einige Gedanken über den Geist der neueren protestantischen Theologie. StK. 1828 I S. 125 f. CULLMANN, Theologie, Theologen und Geistliche zu dieser Zeit. StK. 1849 S. 3 f. KRHAGENBACH, Encyclopädie. RE¹. IV. RE² bearbeitet von G. Plitt. WGRIMM, Zur theologischen Encyclopädie (ZWTh. 1882). JFRÄBIGER, Zur theologischen Encyclopädie. Kritische Betrachtungen. 1882.

Die Geschichte der theologischen Encyclopädie giebt die Belege für die sachgemässe Fassung ihrer Aufgabe (§ 1—6). Sie berichtet über die Leistungen, die für die Pflege der Theologie als Wissenschaft massgebend geworden sind. Daher stellt sie die theologischen Bildungsziele nach ihren Abwandlungen dar, ferner die Methoden des wissenschaftlichen Betriebs und die Versuche, den Kreis der theologischen Disziplinen als eine Einheit aufzufassen.

1. Methodologie und Encyclopädie sind in der Entwicklung der Disziplin stets neben einander hergegangen und haben einander beeinflusst (§ 13). Jedoch darf auch bei ihnen von einer Geschichte nur bedingt geredet werden. Das Bedürfniss einer systematischen Zusammenfassung der theologischen Wissenschaft zur Begründung eines methodischen Studienbetriebs wurde erst dann in fruchtbarer Weise wirksam, als die Theologie der Reformationszeit Fakultätswissenschaft im Sinne der Gegenwart geworden war. Sowohl in der alten Kirche als auch im Mittelalter fehlt ihr die bestimmte Abgrenzung gegen die Geisteswissenschaften überhaupt, sowie die bestimmte Eingliederung der wissenschaftlichen Arbeit in den Organismus des kirchlichen Lebens. Je nach dem Stande des geistigen Lebens in den einzelnen Kirchenprovinzen und je nach den Beziehungen zu der antiken Kultur, von der das Christentum wahlverwandte Elemente übernimmt, regt sich in der alten Kirche der Trieb, theologische Bildungsziele aufzustellen. Der christliche Gnostiker des Clemens von Alexandria, der sachliche Schriftforscher der antiochenischen Schule, der geistesmächtige Kirchenleiter des Chrysostomus, der rhetorisch geschulte schriftkundige Verkündiger der christlichen Wahrheit des Augustin stehen neben einander. Die ethisch-spekulative Philosophie des Hellenismus, die Rhetorik, die Philologie werden in verschiedenem Masse dem Christentum zugeeignet. Aber ein Austausch über Studiengang, Studienmittel, über die Beziehungen der Theologie zu den verwandten Wissenschaften, über ihren inneren Zusammenhang war nicht Bedürfniss. Die Litteratur, die sich mit encyclopädischen Fragen beschäftigt, hat den Charakter von Gelegenheitsschriften praktischer Tendenz. Im Mittelalter ändern sich die Bildungsbedingungen der Wissenschaft. Kirchenleitung und wissenschaftliche Arbeit gehen vielfach ohne alle Fühlung neben einander. Die Scholastik hängt mit dem Mutterboden der christlichen Theologie nur durch dürftige Wurzelfäden

zusammen. Der Reformation war es vorbehalten, von den Bedürfnissen des christlichen Lebens aus die Wiederherstellung der christlichen Wissenschaft, und von der christlichen Wissenschaft aus die Bereicherung des christlichen Lebens zu sichern. Die theologische Encyclopädie wird Gegenstand methodischer Bearbeitung. Jedes Stadium der Entwicklung, jede kräftig eingreifende Umgestaltung der Formulirungen des Glaubensguts veranlasst neue Versuche, in encyclopädischer Form sich über den wissenschaftlichen Gesamtbesitz zu orientiren. Mit der Arbeit der Reformationskirchen wetteifert nunmehr auch der auf die Kräfte des Evangeliums neu hingewiesene Katholicismus. Die Beziehungen der Konfessionen, ihre inneren Kämpfe spiegeln sich in den Versuchen wieder, durch methodische Anleitung und sachliche Überschau das theologische Studium zu fördern.

2. Wie die Bildungsziele, so ändern sich auch die Methoden des Studiums. *Uti non una est semper ecclesiae facies, ita non una semper obtinet theologiam tractandi ratio* (BUDDEUS). In den Zeiten des Werdens und der Umgestaltung tritt die Paränese an die Stelle systematisirender Überschau. In methodologischen Einschärfungen erweckt sie das Bewusstsein der Pflicht, die wissenschaftlichen Stoffe sich ebenmässig anzueignen, und zeichnet Ideale. In den Zeiten gesicherten Bestandes regt sich der Trieb zu sammeln und zu systematisiren. Je sicherer das wissenschaftliche Selbstgefühl und die produktive Kraft sich behauptet, desto mehr wird die Plastik des Aufbaus das innere Leben der Stoffe zur Erscheinung bringen. Die Form der Darlegung aber ist beeinflusst durch die Friedens- oder die Kampfbedingungen der Kirche, über deren wissenschaftlichen Besitzstand die Encyclopädie Rechenschaft giebt. Je nach den Umständen ist sie polemisch, apologetisch oder thetisch. In Zeiten innerer Gährung ferner tritt die Behandlung der grundsätzlichen Fragen in den Vordergrund, die in Zeiten innerer Sicherheit der schulmässigen Aneinanderreihung den Platz räumt. Aus diesen Gesichtspunkten erklären sich die abweichenden Fassungen der Aufgabe und die abweichende Behandlung der Stoffe, die mehr gelehrte, litterarische, die mehr ableitende, systematisirende, die mehr paränetische oder mehr thetische oder mehr kritische Darstellung, die Bevorzugung der systematischen oder der historischen Bestandteile.

Für die Wertung der encyclopädischen Leistungen ist die doppelte Bedingtheit der Theologie massgebend. Einerseits hat

die Theologie als Wissenschaft einen geschichtlich gegebenen Grund und eine geschichtliche Entwicklung; andererseits steht sie in positiver Beziehung zum kirchlichen Leben (§ 2. 3). Wird das Wesen und die Besonderheit dieser verschiedenartigen Bedingtheit nicht berücksichtigt, so vermischt die Encyklopädie die Aufgaben des Gelehrten und des Kirchendieners. Denn ohne Beachtung der eigenartigen Bedeutung des Geschichtlichen fehlt dem systematischen und praktischen Ausbau der Theologie das zuverlässige Fundament; werden aber die Anforderungen des christlichen Lebens der Gegenwart an die Theologie ausser Acht gelassen, so verschliesst sich die Wissenschaft ihre Kraftquellen (§ 1 2).

Überhaupt giebt für die Lösung der encyklopädischen Aufgabe das Festhalten des relativen Unterschiedes von theologischer Bildung und Forschung den Richtpunkt. Die Forschung ist der geistige Mittelpunkt und die Schwungkraft aller theologischen Arbeit, aber sie kann ebensowenig der Theologie als Fakultätswissenschaft wie dem kirchlichen Leben eingeordnet werden. Ihr Wesen ist freie Bewegung. Sie ist gebunden an das persönliche Wollen und die persönliche Kraft, und nicht an Lehraufträge.¹⁾ Sie erwächst aus der Liebe zur Erkenntniss und aus der Gabe, Probleme zu sehen. Soll ihr eine besondere Heimstätte zugewiesen werden, so ist dies die Akademie, die umfassende Organisation des wissenschaftlichen Forschens um des Wissens willen. Für die Theologie als positive Wissenschaft bleibt daher die Forschung das Postulat, das an den akademischen Lehrer, den kirchlichen Schriftsteller und den Religionshistoriker gleicherweise sich richtet. Ihre Aufgaben können nur dann Ausgangspunkt des encyklopädischen Aufbaus sein, wenn die Theologie ihren positiven Charakter und ihre Abgrenzung gegen die allgemeine Religionswissenschaft aufgibt (§ 5 2. 76 1).

§ 73. Der Studienbetrieb in der alten und der byzantinischen Kirche.

Zur Litteratur: THZAHN, Forschungen zur Geschichte des Kanons und der altkirchlichen Litteratur II 1882. HKIHN, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete. 1866.

1) Calvin sah das und forderte daher einen besonderen Platz für die Lehrer, *qui nec disciplinae nec sacramentorum administrationi nec monitionibus praesunt aut exhortationibus, sed scripturae interpretationi, ut sincera sanaque doctrina inter fideles retineatur* (Inst. IV 3. KLEINERT, StK. 1880 S. 315).

Die zusammenhaltenden Kräfte der alten Kirche liegen nicht in schulmässiger Bearbeitung des theologischen Lehrstoffs, sondern in Bekenntniss, Predigt und Verfassung. Die Anfänge einer Offenbarungswissenschaft fallen in die Zeit der ältesten Kirchenväter. Sie stehen in der Ostkirche mehr unter dem Einflusse philosophischer und hermeneutischer Tendenzen, in der Westkirche mehr unter dem Einflusse der Rhetorik. Sie kommen darin überein, in der Schriftauslegung die Bürgschaft für den christlichen Charakter der Theologie zu finden. Die Staatskirche Ostroms kürt die griechischen Kirchenväter des vierten Jahrhunderts zu Klassikern und sammelt eine Überlieferung für Schriftstudium und Dogmatik.

1. Durch Schriftauslegung, Glaubensbeweise und Redekunst erprobte die alte Kirche ihre wissenschaftliche Kraft. In dem Bewusstsein ihrer religiös-sittlichen Überlegenheit und ihres Offenbarungsgrundes geht sie darauf aus, die antike Weisheit nicht sowohl zu bekämpfen, als vielmehr der Wahrheit des Evangeliums zuzueignen. Zu diesem Zweck behandelt sie die Errungenschaften der antiken Kultur als ihr Eigentum, das sie frei ausnutzt, insofern es verwendbar ist. Die Anfänge der christlichen Theologie sind daher nur im Zusammenhange mit dem Geistesleben der Antike zu verstehen, dessen Ausnutzung das Christentum nicht verfälscht, sondern nach seiner universellen Aufgabe lebensfähig erhält.

2. Die Katechetenschule in Alexandria, die in der geordneten Abfolge ihrer Schulhäupter vom zweiten bis zum vierten Jahrhundert eine Bürgschaft für den gleichmässigen wissenschaftlichen Betrieb besass, begründete eine christliche Glaubenswissenschaft sowohl durch thetische Darlegungen als auch durch allegorische Schriftauslegung (§ 35 1. 55 1. 62 2). Die Schule zu Caesarea in Palästina empfing von ihr die Richtung. In Antiochia erblühte seit dem vierten Jahrhundert eine Exegetenschule, welche die Einheit des Schriftsinns mit philologischen Mitteln suchte. Ihre Tochteranstalten sind die Schulen von Edessa, Emesa, Nisibis (§ 24 1. 35 1). Die Anregungen beider Richtungen, der mehr spekulativen und der mehr philologischen, wirken hinüber nach Kappadocien (Basilus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa) und nach Konstantinopel (Chrysostomus). Sie werden dort erweitert zu einem Universalwissen, das auch die Psychologie und die Schöpfungslehre als

Vorspiel der „natürlichen Theologie“ ausbildet, hier nutzbar gemacht für die kunstmässige Rede. Unabhängig davon entstehen die folgenreichen Anfänge der Kirchengeschichte (§ 51 1). Eine Anweisung für das Studium ist, abgesehen von des Antiocheners Junilius *Instituta regularia divinae legis* (§ 24 1), aus diesen Kreisen nicht erhalten. Des Chrysostomus Schrift *περὶ ἡρωσύνης* ist ein von hohem sittlichen Ernst getragener Panegyrikus auf das Priesteramt nach seinem Unterschiede vom Einsiedlerleben. Die technischen Fertigkeiten, die praktischen Aufgaben, die Seelengrösse des Priesters werden geschildert; eine Anweisung zur Erwerbung der theologischen Bildung und eine Übersicht über den theologischen Wissensstoff giebt er nicht (§ 68 3). So ist über den Studienbetrieb überhaupt nur durch Rückschluss aus der Litteratur ein Bild zu gewinnen. Für den Unterricht bezeugt Junilius die dialogische Methode, während die Schriften des Clemens von Alexandrien, Origenes und Chrysostomus die akroamatische Methode voraussetzen scheinen. Kirchengeschichtliche Stoffe sind Gegenstand des Unterrichts schwerlich gewesen, jedenfalls nicht in dem Masse, wie Exegese und Glaubensfragen.

Aus den Nachrichten über den kirchlichen Katechumenat lässt sich das Bild der eigentlich wissenschaftlichen Vorbereitung zum Kirchendienste ergänzen. Die Art, wie Kyrill von Jerusalem und Gregor von Nyssa die Stoffe behandeln (§ 67 3), zeigt, dass der Katechet als Seelsorger und Lehrer vorwiegend in darstellender Form die Hauptstücke der biblischen Geschichte, der Ethik, der Dogmatik, zugleich unter Verteidigung der christlichen Weltanschauung gegen die heidnischen Angriffe darzulegen hatte. Dass übrigens für den Katechumenenunterricht im vierten Jahrhundert ein in den Grundzügen übereinstimmendes Verfahren in der Grosskirche sich durchgesetzt hatte, geht aus Cyprians *Testimonia* und Augustins *Liber de catechizandis* (das Fremdwort ist zu beachten!) *rudibus* hervor.

3. In der Kirche des Westens ist Augustin auch für die Methoden des Studiums in höherem Grade der formende Mann geworden, als der gelehrte Hieronymus. Abgesehen von der methodologischen Schrift *De doctrina christiana* l. IV (§ 66 3. 71 1) entwirft das apologetisch orientirte *Encheiridion ad Laurentium* die Grundzüge der Glaubens- und Lebenslehre in einer spekulativen Erklärung der apostolischen Glaubensregel und des Herrengebetes,

um den Satz zu erweisen: *hominis sapientia pietas est* (§ 62 II 3). Beide Schriften sind als Unterweisungsbücher gedacht, wie auch, von anderen zu schweigen, *De spiritu et littera*. Aber die monographische und gelegentliche Erörterung der Probleme und Aufgaben lässt darauf schliessen, dass allgemein angewandte Methoden theologischer Schulung nicht vorhanden waren. Angestrebt wurden sie; die „gemeinschaftliche Lebensweise der Geistlichen“, die Augustin und Eusebius von Vercellae begründeten, hatte in Studienzwecken den Zusammenhalt. Hieronymus bringt besonders in seinen Briefen vielerlei Stoff zum theologischen Studienwesen, wie er überhaupt als christlicher Cicero prinziplos, aber geistreich und gelehrt die Exegese, die Spekulation, auch die Geschichtsforschung der griechischen Theologie der Westkirche nutzbar macht. (Vgl. für Gesichtspunkte und Art seiner Anweisung z. B. den Brief ad Paulinum über das Schriftstudium, den Brief ad Magnum über Benutzung der Klassiker.) Aber die Kraft zum Organisiren fehlt ihm. Auch des Ambrosius *De officiis ministrorum*, das christliche Gegenstück zu Ciceros Pflichtenbuch (§ 62 III 1), bietet ebenso wenig wie Chrysostomus eine Orientirung über die Theologie als Wissenschaft. Was sich als Schulüberlieferung der christliche Occident angeeignet hat, bringt Cassiodorius (§ 24 1) *ad instructionem disciplinae ecclesiasticae* in eine methodologische, Isidor von Hispalis (*Originum sive etymologiarum* I. XX im 6. — 8. Buch) in eine Sachübersicht.

4. Für die byzantinische Kirche (§ 39 2) bleiben die Leistungen der alexandrinischen, antiochenischen, kappadokischen Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts massgebend. In dem mächtigen und von geschulten Beamten verwalteten Staat besteht ein Gelehrtenstand, der die antike Litteratur mit demselben Eifer pflegt, wie die Bibelerklärung und die Dogmatik. Eine Geschichte des byzantinischen Gelehrtenwesens ist noch nicht vorhanden. Als Typus desselben darf Photius († 891. Vgl. HERGENRÖTHER, Photius. 3 Bde. 1867 — 69) angesehen werden, dessen *Myriobyblion* und *Amphilochia* es veranschaulichen, wie das Interesse für die Litteratur der Alten und für die christliche Weisheit sich die Wage hält und beides mit Begeisterung und kritischem Urteil gepflegt wird. Über die Schularbeit geben die *Katenen*, die *Scholien* (§ 23 3. 35 2) und die in den Bibliotheken Italiens zahlreich handschriftlich vorhandenen Fragebücher zur Bibelkunde (z. B. Cod. Vaticanus graecus 709. 1767) Aufschluss.

Die kritische Sorgfalt in der Erhaltung der Litteratur bezeugt die Arbeit des Arethas von Cäsarea (HARNACK, TU. I 36f.). Der Glaubenswissenschaft gab Johannes von Damascus ihre Schulform (§ 62 2). In organisirter Arbeit und mit zähem Fleisse behütete der Gelehrtenstand von Byzanz durch ein Jahrtausend die Bildungselemente, welche nach der Zerstörung des Reichs in dem Occident zur Grundlage einer neuen Kulturepoche wurden.

§ 74. Der Studienbetrieb im Mittelalter.

Zur Litteratur: GKaufmann, Rhetorenschulen und Klosterschulen in Gallien während des 5. und 6. Jahrhunderts. 1869. Geschichte der deutschen Universitäten. Bd. 1. 1888. FxKraus, Über das Studium der Theologie sonst und jetzt. ²1890. Kmüller, Kirchengeschichte I § 95.

Für den Studienbetrieb des Mittelalters ist die Zeit der Klosterschulen und der Universitäten zu unterscheiden. Jene dienen praktischen Zwecken, gelangen aber zu keiner Organisation des Unterrichts in grossem Stile, diese heften die Theologie an die von Aristoteles erlernte Dialektik. Die Entfernung der scholastischen Theologie vom Christentum wird durch die abseits sich haltende Mystik und vereinzelte Besserungsversuche nicht gehemmt.

1. Karl der Grosse versuchte eine Herstellung der antiken Bildung auf christlichem Grunde, aber dem kraftvollen Wollen fehlten die Mittel. In den schulmässigen Schranken des *trivium* (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und des *quadrivium* (Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik) hatte die Durchschnittsbildung des Altertums seit Martianus Capella mit Absehen von Naturwissenschaft und Geschichte sich abgerundet. Was für das theologische Wissen gefordert wird, ist dürftig und elementar, wie Hinkmars Capitula ad presbyteros parochiae suae und Hattos von Basel Capitulare (d'Achery Spicilegium ed. II I 584f.) beweisen. Es erreicht nicht die Höhenlage des Katechumenenunterrichts der alten Kirche (§ 73 2). Ein wissenschaftlicher Austausch mit Byzanz ist nicht vorhanden. Überhaupt ist das Unterrichtswesen zunächst bedingt durch das Interesse der Bischöfe, die Kathedralschulen errichten und pflegen wollen; diese gaben dann auch der einsamen Arbeit einzelner genialer Männer einen Anhalt. Gehoben wird der Stand der Kirchenwissenschaft infolge der Entwicklung des Benedictinerordens, der, nachdem er in Italien, Frankreich, England und Deutschland Wurzel fasste,

auch Klosterschulen begründete. Mehr und mehr wurde der Schwerpunkt der theologischen Erziehung und der wissenschaftlichen Arbeit in die Klöster verlegt; aber er blieb auch in ihren Mauern beschlossen. Mönche arbeiteten für Mönche und kämpften gegen Mönche.

2. Seit dem 12. Jahrhundert vereinen die Universitäten alle wissenschaftlichen Interessen zu einem *studium generale*. Die Wissenschaft verlässt die bischöflichen und klösterlichen Schulen und lässt die Neigung zur Verweltlichung zurück. Sie hat keine Wurzeln im nationalen Leben. Die Freizügigkeit der *doctores* und der *studentes* bedingt die Arbeitsweise. Den Letzteren fehlt meist die ausreichende Vorbildung. Sie sammeln sich in Bursen und Kollegien; bei ihrer unübersehbaren Zahl müssen sie in ihrem Studieneifer allein den Halt suchen. Der Lehrer der Methode und der Stoffvermittler wird Aristoteles. Gerade weil sein Philosophiren dem Christentum fremder gegenübersteht, als die Philosophie Platos, geht die Scholastik, die ihn von den Arabern übernahm, bei ihm in die Schule, um Disputiren und Definiren zu lernen (§62 II 4). Im Disputiren sieht der Scholastiker die höchste Leistung. Der ganze Unterricht wird darauf eingestellt. Je geringer der Sachgehalt des Wissens ist, desto grössere Triumphe feiert der Scharfsinn, der Himmel und Erde umziehet, um in immer verfeinerten Unterscheidungen und Bestimmungen dem Wesen der Dinge näher zu kommen. So wurde der metaphysische Gegensatz des Realismus und Nominalismus schultrennend. Für die Theologie blieb die Frage nach ihrem abstrakten Wesen auf der Tagesordnung; man stritt darüber, ob sie eine praktische oder spekulative, eine spekulativ-praktische oder eine praktisch-spekulative Wissenschaft sei. Dagegen fehlte jeder Ansatz zu Geschichtsstudien. Kenntniss des Griechischen und des Hebräischen war kaum vorhanden. Auch Thomas von Aquino verstand kein Griechisch. Bei dieser Verbindung von Stoffarmut und Scharfsinnüberschwang kam es zu keinem Versuch einer encyklopädischen Behandlung der theologischen Realien. Dagegen bringt es die Mystik, die die Tiefen der Gottheit anschauen und ihre Geheimnisse nicht definiren, sondern geniessen wollte, zu einer eigentümlichen Darstellung des überkommenen Lehrstoffs. Hugo von St. Victor († 1141), *Didascalion sive de studio legendi* l. VI betrachtet in drei Büchern die Stoffe der Philosophie als des Inbegriffs aller menschlichen und göttlichen Weisheit, und zwar zur

Propädeutik für die Theologie. Diese teilt er nach Analogie der historischen, allegorischen und moralischen Auslegungsweise in die historische, dogmatische und ethische. Aber diese Schrift, der es trotz des Bestrebens, die inneren Zusammenhänge nachzuweisen, an Übersichtlichkeit fehlt, bleibt ein einsames Denkmal spekulirender Vertiefung in den Sachgehalt des theologischen Wissens. Das Ergebniss der theologischen Bewegungen zieht Joh Gerson († 1429) im Ausgange des Mittelalters in der *epistola: quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor et contra curiositatem studentium*. Ad *studentes collegii Navarrae Parisienses*. Die *curiositas* charakterisirt er mit den Worten des Seneca: *necessaria nesciunt, quia supervacua dedicerunt*. Er klagt über den Verfall der Litteratur: *est enim illud quod scribimus floccidum, illiberale, fluidum*. Dies habe in der Nichtberücksichtigung der biblischen und patristischen Litteratur (*spreta biblia* [sic] *et aliis doctoribus*) und in dem einseitigen Wertlegen auf dialektische Fertigkeit seinen Grund. Um zum Vertiefen in die Stoffe anzuregen, giebt er bestimmte mit Litteraturangaben ausgestattete Ratschläge zu einem sachgemässen Studium der Scholastik, der Moral und der Homiletik. Er warnt davor, einen dieser drei Bestandteile der Theologie ohne den anderen sich zu eigen zu machen. In einem zweiten Briefe wiederholt er diese Ermahnungen und spricht in dem Briefe *De reformatione theologiae* sich über das Bedürfniss einer Studienanweisung aus. (Opera 1728 I S. 106f. 110f. 122f. Abgedruckt bei KRAUS S. 47f.) Noch eindringlicher fordert Nicolaus de Clemangiis († um 1440), *De studio theologico* ad Io. de Pedemontio (D'ACHERY, *Spicilegium* I 473—80) die Begründung aller Theologie auf die h. Schrift, ohne jedoch zu einer encyklopädischen Behandlung sich zu erheben. Die Reformationsversuche des Studiums blieben erfolglos. Der gegebene Boden war nicht mehr tragfähig. Es galt, ein Neues zu pflügen.

§ 75. Die theologische Encyklopädie seit der Reformation.

Die Reformation und der deutsche Humanismus stellen das Schriftstudium in den Mittelpunkt und erzeugen eine Geschichtswissenschaft. Auch die katholische Kirche muss diesem Zuge sich fügen. AHyperius vertieft und erweitert die methodologischen Anleitungen zu einem organischen Aufbau der evangelischen Theologie. Im Kampfe der konfessionellen Gegensätze

wird sodann die Polemik neben der Dogmatik für die Fassung der Encyclopädie massgebend, bis der Pietismus die *theologia re-genitorum* in erbaulich gehaltenen Anweisungen der scholastischen Versteifung auf die reine Lehre entgegenstellt. Ihn löst der Rationalismus und Supranaturalismus ab. Sie ziehen trotz dogmatischer Abschätzung von Vernunft und Offenbarung zugleich die philologischen und historischen Elemente in fruchtbarer Weise heran. Im Verlaufe dieser Entwicklung gewinnt die encyclopädische Litteratur eine grosse Ausdehnung. In der polemisch-scholastischen und der rationalistisch-supranaturalistischen Periode bevorzugt sie das gelehrt-litterarische Element, während bei den Reformatoren und in dem Pietismus das methodologische Interesse überwiegt.

1. Tiefe Abneigung gegen die entleerte Scholastik verbindet die religiöse und die humanistische Bewegung der Reformationszeit. Aber der Humanismus (§ 55 2) hat im Volksleben keine Wurzeln. Daher bringt er in seiner Arbeit für die Kirche keine positiven Früchte. Die Reformation dagegen gestaltet die Theologie um. Ihr wirksamster Bundesgenosse wird die Sprachwissenschaft, welche Joh Reuchlin (*De rudimentis hebraicis*) auch für das Hebräische unter mancherlei Anfechtungen begründet hatte (vgl. auch § 11 1). Melanchthon, *Brevis discendae theologiae ratio* (*operum ed. Viteb. II 35—37*) und Erasmus in seiner erweiterten Vorrede zum griechischen Neuen Testamente (*Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam. Paraclesis, id est exhortatio ad sanctissimum et saluberimum Christianae philosophiae studium* 1520. Op. Lugd. Bat. 1704 V S. 75—138, neu herausgegeben von Semler 1782) begegnen sich in der Ermahnung zum Schriftstudium und zum Studium der Alten. Schön und tief sagt Erasmus am Schlusse über die NTlichen Bücher: *haec tibi sacrosanctae mentis illius (Christi) vivam referunt imaginem ipsumque Christum loquentem, sanantem, morientem, resurgentem, denique totum ita praesentem reddunt, ut minus visurus sis, si coram oculis conspicias*. Aber es war Melanchthon vorbehalten, in seinen *loci* den Grundsatz zum überzeugenden Ausdruck zu bringen: *fallitur quisquis aliunde Christianismi formam petit quam e scriptura canonica*. Und für die Ausgestaltung der *ratio studiorum* gab Luthers Wort: *oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum* den Richtpunkt. (Vgl. Mart. Lutheri methodus studii theologici interprete HIERONWELLERO

cur. JGJOCH. 1727. Lutheri regulae de theologiae studio recte instituendo quas ex eius ore accepit HWELLERUS, ed. FDELITZSCH 1842.) David Chytraeus führte Luthers und Melancthons Gedanken weiter aus (De studio theologiae recte inchoandae 1561).

Die Bedeutung der Wissenschaft für die Frömmigkeit, die Wahlverwandtschaft beider¹⁾, begeistert Andreas Gerhard von Ypern (Hyperius) zu der Schrift, die zum ersten Male die Aufgabe der Encyklopädie nach ihrem ganzen Umfange klar erfasst: De theologo seu de ratione studii theologici l. IV (zuerst Basel 1556, sodann Strassburg 1562). Als frommer Theologe (§ 33) bewährt er mit gediegener Gelehrsamkeit die Einsicht: *eruditio quasi fulcrum et sustentaculum est verae pietatis, sicut ex adverso pietatis praesidio potissimum munitur eruditio augeturque* (S. 5). Den Weg schreibt ihm die Einsicht vor: *theologo a bibliis incipiendum* (S. 81). Die Studienmittel beurteilt er nach Augustin: *theologo omnia fere cum oratore* (im Sinne der alten Rhetorik) *esse communia*. Er erkennt also in der geschichtlichen Begründung und in der praktischen Abzweckung den positiven Charakter der Theologie und steckt ihrer Aufgabe eben da die Grenze, wo sie liegt, in der Bildung der Theologen zum Dienst der Kirche (§ 1 1. 2 3). Demgemäss teilt er den Stoff in vier Bücher. Das erste behandelt die gelehrten Vorkenntnisse, sachliche und sprachliche, gewissermassen den humanistischen Kursus, der auf das Universitätsstudium vorbereitet. Das zweite giebt Anweisungen zum Schriftstudium, das dritte zur systematischen Theologie, den *dogmata* und *praecipui loci communes doctrinae christianae*, das vierte leitet an zur „theoretischen und praktischen Erkenntniss der wirklichen Kirche“ (§ 5 3). Indem er Angaben von That-sachen und Litteratur und methodologische Ratschläge verbindet, behält er fest das Ziel im Auge, den Theologen zum selbständigen Denken und zu eigener Arbeit zu erziehen. Die Schwierigkeiten des Übergangs aus der wissenschaftlichen Arbeit in den Kirchendienst verhehlte er sich nicht und ist bestrebt, sie nicht bloss durch methodologische Ratschläge, sondern durch sachgemässe Studieneinrichtungen zu erledigen (§ 6 3). Vgl. die umsichtigen Erwägungen De sacrarum litterarum studiis non deserendis; De insti-

1) *Tradunt Physiologi, rebus plerisque etiam sensus expertibus inesse occultam quandam amicitiam et frequenter alteram alterius vicinia habere melius*. S. 4 der A. v. 1562.

tutione novorum collegiorum, in quibus juvenus eruditur ad ecclesiarum gubernationem; De publico studiorum in schola theologica examine (Varia opuscula. Basel 1570). Sachlich bedingt sind dieselben, wie überhaupt das ganze Studienwesen, durch den Stand der Vorbildung der Studenten. Die in der Gegenwart selbstverständlichen Voraussetzungen hierfür waren entweder gar nicht oder sehr unvollkommen vorhanden.

2. Unter dem Druck der Reformation erkennt die katholische Kirche die Bedeutung der Pflege wissenschaftlicher Theologie. Sie will jedoch die innere Verfestigung in möglichster Loslösung von den Universitäten durchsetzen. Daher schreibt das Konzil von Trient wiederum (Sess. XXIII 18) die Einrichtung von Seminarien vor, als deren ältestes und wichtigstes das Collegium germanicum in Rom 1552 begründet wurde. Die neuen Aufgaben wurden zuerst von Melchior Cano, einem spanischen Dominikaner, in schöner Form und grundsätzlicher Klarheit durchgeführt (De locis theologicis 1562). Gegenüber dem durch seine Wissenschaft erfolgreichen Protestantismus habe die katholische Theologie sich neu zu begründen, ohne die unversöhnliche Grundverschiedenheit der beiden Konfessionen durch Streit über Einzelheiten zu verdecken. Diese liege nicht in dogmatischen Differenzen; darüber könne man sich schon von Fall zu Fall verständigen. Das Trennende sei und bleibe der Begriff der Kirche, die unbedingte Anerkennung der unfehlbaren Lehrautorität der Kirche, welche der Protestantismus leugne. Aber die katholische Lehrautorität bedürfe einer sachgemässen Bestimmung. Darum hat die positive Theologie, die auf Grund von Schrift und Überlieferung die christliche Wahrheit darstellen müsse, gegenüber der scholastischen oder der Theologie des dialektischen Beweises, selbständig als Grundwissenschaft sich auszubilden.¹⁾ Der Jesuitenorden hat zuerst die Tragweite der neuen Gesichtspunkte gefasst und sie sich mit Beiseitelassung ihres von

1) Er erkennt die Bedeutung seines Schritts. Die Sachtheologie soll *particulares quosdam theologiae locos proponere tanquam domicilia omnium argumentorum theologicorum* (S. 4). *Id autem eo libentius feci, quod nemo theologorum adhuc, quod equidem sciam, genus hoc argumenti tractandum sumpsit: cum praeter communem illam artem disserendi quam a dialecticis acceperimus, aliam theologus habeat necesse sit, aliosque item ad disputandum locos, unde argumenta non quasi communia, sed tanquam propria ducat et suis dogmatibus confirmandis et adversariorum sententiis refellendis* (S. 2). Zu seinem Standpunkt vgl. loc. theol. I 2. III 1. 2.

der Inquisition verfolgten Urhebers zu eigen gemacht. Die Dokumente der jesuitischen Lehrpraxis sind von JMPACHTLER (*Ratio studiorum et institutiones scholasticae societatis Jesu*. 3 Bde. 1887 f.) gesammelt. Das wichtigste ist die Studienordnung von 1586 (II 4 f.), die durch des PCanisius Äusserung *De ratione studiorum theologicorum quaedam notationes* (um 1589. Pachtler II 514 f.) beleuchtet wird. Es gilt, in dem *seculum ferreum* die Mittel, durch welche die Ketzer mächtig geworden sind, umzuschmieden zur Vernichtung der Ketzer. Die Theologie muss sich der Not der Zeit fügen (*suam theologiam necessitati temporum accommodare*). Mit aller Kraft muss Zuverlässigkeit des Wissens und Einheit der Lehre (*soliditas, consensus*) erreicht werden. Demnach wird der Studiengang bestimmt. Das Schriftstudium geht der Scholastik vor, um den Ketzern ihre Überlegenheit zu nehmen, *qui dum studeant aurum de stercore colligere, ut est in proverbio, plus interdum sordium quam auri reportant* (II 67). Die Stoffauswahl (*opinionum delectus*) stellt die Einheit der Anschauungen her. Das Ziel des Studiums ist die Vorbereitung auf die Beichtdisziplin, denn *ars artium et scientia scientiarum cura animorum*. Die Gesinnung, von welcher die erfolgreiche Studienordnung eingegeben ist, hat ihr Monument in der Hauptkirche des Ordens, in il Gesü zu Rom gefunden. Über dem mit unschätzbaren Kostbarkeiten überladenen Altare des Ignatius prangt rechts die Gestalt der Religion mit Kreuz und sengender Flamme, welche die Ketzerei vernichtet. Die Ketzerei ist durch zwei abschreckende, verzweifelnde, verzerrte Gestalten versinnbildlicht, unter denen Bücher mit den Namen Luther und Calvin liegen. Das encyklopädische Hauptwerk des Jesuitismus ist das Reallexikon von APOSSEVIN, *Apparatus sacer ad scripturas V. et N. T., eorum interpretes . . . theologos scholasticos*. (2 Bde. 1608.) Seine Norm sind die *Regulae ex Romano Clementino indice librorum prohibitorum*, deren Leitsatz lautet: *haeresiarcharum libri omnino prohibentur*.

Aber nicht bloss in unversöhnlicher Feindschaft wurden von der katholischen Gelehrsamkeit die Leistungen der Reformation gegen diese selbst zu Angriffswaffen benutzt. Was aus den Kreisen der Maurinerkongregation (§ 39 1) hervorging, wusste dankbar auch von den Evangelischen zu lernen. JMabillon (*Tractatus de studiis monasticis* 1705) bejaht die umstrittene Frage, ob die Mönche sich mit der Wissenschaft befassen dürfen, und schreibt als Studienfolge vor: Beschäftigung mit der Schrift, der Patristik

und der aus beiden geschöpften positiven Theologie, sodann mit der scholastischen Theologie, die sich um Beweise bemüht, mit der Moralthologie, der Kirchengeschichte und den philosophisch-historischen Wissenschaften. Besonders wertvoll aber durch Klarheit und Stoffreichtum in knapper Fassung ist EduPins Methode pour étudier la theologie (1716. Neu herausgegeben 1768). Er schliesst sich Mabillon und A. Hyperius an, an dem, wie er mitteilt, der spanische Augustinermönch L. Villavicentia ein Plagiat begangen habe. So wurde auch in der katholischen Kirche die heilige Schrift wiederum nach ihrer selbständigen Würde berücksichtigt. Aber eine wissenschaftliche Annäherung an die evangelische Wissenschaft hintertrieb der Jesuitismus, der nicht mitarbeiten, sondern vernichten wollte. Darum musste auch der sachliche Petrus Annatus, dessen „Methodicus ad positivam theologiam apparatus“ (2 Bde. 1700) der Arbeit M. Canos verwandt ist, sein Buch, *donec corrigatur*, auf den Index gesetzt sehen. Die Art, wie er die Bedeutung des Glaubens betont, liess befürchten, dass er die Selbstüberzeugung vor den Autoritätsgehorsam stellen könne; die Art, wie er bei den Dogmen zwischen unbedingt notwendigen, relativ berechtigten und geduldeten unterscheidet, schien der katholischen Autorität, wie sie sich einmal stabilirt hatte, „intolerabel“. Und doch ist eine gerechtere Würdigung der reformatorischen Arbeit dem Katholizismus möglich. Sogar der Jesuit Martin Becanus († 1624. Vgl. BUDDEUS Isagoge S. 363) ist widerwillig Zeuge für den Segen der Reformation. *Multi catholici per Lutheranos et Calvinistas de somno excitati sunt et fidem ac religionem christianam doctissimis libris ac commentariis illustrarunt. Et sane, si haec nostra tempora conferantur cum superioribus proximis aetatibus, quibus vel nulli vel pauci haeretici ecclesiam turbarunt, facile constabit, tantum lucis et splendoris ad catholicae ecclesiae doctrinam accessisse, quantum si haeretici nulli essent, accessisset nunquam.*

3. Die Theologie der Reformation bildet sich nicht in den von AHyperius gewiesenen Bahnen fort. In der Not der konfessionellen Streitigkeiten übernimmt die Dogmatik und die Polemik die Führung. In der reformirten Kirche Hollands und Deutschlands sucht man zuerst wieder, ohne Fühlung mit dem echt evangelischen Sinne der französischen Glaubensgenossen (Die Schule von Samur. STEPHAN GAUSSIN, *Dissertationes de studii theol. ratione, de natura theologiae, de ratione concio-*

mandi, de utilitate philosophiae in theologia, de recto usu clavium 1678. 71690) Halt an der Scholastik des Mittelalters (JMaccovius in Franeker † 1644. JHAlsted in Herborn † 1638. Gisbert Voetius in Utrecht † 1676 u. a.). Alsted (Praecognitorum theologicorum I. II naturam theologiae explicantes et rationem studii illius plenissime monstrantes. 1614) giebt in äusserlicher Schematisirung eine Kompilation. GVoetius (Exercitia et bibliotheca studiosi theologiae 1644) erhebt die Scholastik im Gegensatz zur Philosophie des Cartesius. Wie sich die Studienanweisung auf diesem Wege zu einem abstumpfenden und verwirrenden Schematismus ausgestaltet, veranschaulicht kurz und bündig des LCrocius († 1659 in Marburg) Instructio de ratione studii theologici (DVossii et aliorum de studiorum ratione opuscula. 1651. S. 387—484).

Auch auf die lutherische Kirche übt dieser Scholastizismus seinen Einfluss. JOlearius, *Universa theologia positiva, polemica, exegetica et moralis* (1678) giebt der Dogmatik als *theologia positiva* die Leitung und schreibt ihr die Kraft zu, *notitiam rerum spiritualium divinitus patefactarum in mente theologi generare*. Aber die einflussreichsten Methodologen der Konfession blieben JGerhard (*Methodus studii theologiae* 1620 u. ö.) und ACalov (*Paedia theologica de methodo studii theologici pie dextre ac feliciter tractandi* 1652, erweitert durch ein *examen methodi Calixtinae*). Die Titel ihrer Schriften kennzeichnen den Standpunkt der in ihren Grundsätzen übereinstimmenden Theologen. Mild und sachlich entwirft Gerhard im Sinne Luthers seine Ratschläge, eifrig und misstrauisch dringt Calov auf ein *Panarion* gegen Irrlehren. Beide geben ausführliche Übersichten über die subjektiven und objektiven Vorbedingungen des Studiums. In dem Aufbau der Theologie behauptet die h. Schrift die erste Stelle. Ihr folgt die Didaktik und Polemik. Gegen GCalixt, der seine Ansichten danach im *Apparatus biblicus* (1656, erweitert 1661) niederlegte, richtet sich Calov in richtiger Würdigung des grundsätzlichen Gegensatzes einer dogmatisch und einer historisch gravitirenden Theologie. Und nicht grundlos ist der Tadel wegen der Zurückstellung des eigentlich grammatisch-historischen Schriftstudiums über einer historischen Gelehrsamkeit mit fliessenden Grenzen.

Neue Antriebe vermittelte der Pietismus (§ 55 2), der zunächst ebenso einseitig, nicht ohne asketische Tendenz, die Herzens-

frömmigkeit betonte, wie die protestantische Scholastik auf die reine Lehre drang. Nach Spener giebt AH Franckes „*Idea studiosi theologici* oder Abbildung eines der Theologie Beflissenen“ (1718. Vgl. auch dessen *Timotheus* zum Fürbilde allen Theologie Studiosis dargestellt) den Grundton. Aber die Zeit verlangt Gelehrsamkeit. Diese bringt Joach Lange (*De genuina studii theologici praecipue thetici indole ac methodo*. 1712. *Institutiones studii theologici litterariae*. 1723) und JJRambach in dem „*Wohlunterrichteten Studiosus theologiae*“ (1737) hinzu, der als Lektion über Franckes *idea* gedacht ist. Mit historischem Interesse, gediegener Gelehrsamkeit und in religiöser Milde fasst JFBuddeus (*Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes*. 1727) nicht gerade übersichtlich die Stoffe zusammen. Er orientirt reicher als CMPfaff (*Introductio in historiam theologiae litterariam* 1725) über den Sachstand und die Arbeitsziele der durch Orthodoxie und Pietismus bedingten Theologie. Die Dogmatik (Polemik) und die exegetische Theologie halten sich die Wage. Mit letzterer beginnt Pfaff und schliesst Buddeus.

Alle diese Versuche, die Theologie als wissenschaftliche Einheit zu erfassen, bringen es zu keiner sachlich einleuchtenden Gliederung. Weil die methodologische und die encyklopädische Aufgabe vermischt wurde, schwellen die *propaedeutumata theologica* zu immer undurchsichtigeren Stoffmassen an, im Anblick derer der *wohlzuunterrichtende Studiosus theologiae* weder über sich selbst noch über den Weg zu sicheren wissenschaftlichen Einsichten Klarheit gewinnen konnte. Es ist daher ein Verdienst von LMosheim, wenn er in dem dürftigen Nachlasswerk „*Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen*“ (1763) die Aufgabe des Gelehrten und des Kirchendieners klar scheidet (PELT S. 57). In dieser Richtung arbeitet der Rationalismus weiter. Unter dem Einflusse der warmherzigen, scharfsinnigen und gelehrten Arbeit JSSemlers (*Versuch einer näheren Anleitung zu nützlichem Fleisse in der ganzen Gottesgelahrtheit* 1757. *Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam* I. II. 1765. 66) steht die lange Reihe theils mehr sachlicher, theils mehr litterarischer Encyklopädien, welche ohne prinzipielle Schärfe einteilen und ohne tieferes geschichtliches Verständniss beurteilen. Dem Bedürfniss einer gesonderten Behandlung der Litteratur und der Encyklopädie kam JANösselt entgegen (*Anweisung zur*

Kenntniss der besseren Bücher in der Theologie ⁴1800, fortgesetzt von Simon 1813. Anweisung zur Bildung angehender Theologen. ³3 Bde. 1818. 19). Als wertvollste Vorarbeit diente ihm JGWalchs *Bibliotheca theologica selecta litterariis adnotationibus instructa* (4 Bde. 1757 — 65). In der Sachbehandlung setzt sich keine Übereinstimmung durch. Ein Beispiel der Willkür auch in gemachten Kunstwörtern liefert z. B. LBerthold (*Theologische Wissenschaftskunde*. 2 Bde. 1821. 22), der auf den Stand der Disziplin vor Mosheim zurücksinkt. Nach einer ausgedehnten Propädeutik behandelt er unter dem Namen *Boethik* die biblischen Wissenschaften, unter dem Titel *Pädeutik* die Kirchengeschichte und systematische Theologie, die praktische Theologie endlich heisst bei ihm *Pragmatik*. Herders dithyrambische Briefe Über das Studium der Theologie (1780. Suphan Bd. 10. 11) vermochten keine neue Form zu schaffen.

§ 76. Die theologische Encyklopädie seit Schleiermacher.

Durch Aufweis des positiven Charakters der theologischen Wissenschaft und durch Scheidung von Encyklopädie und Methodologie fand Schleiermacher für den encyklopädischen Aufbau den aus dem Thatbestande sich ergebenden Orientirungspunkt. Die weitere Entwicklung ist durch die Philosophie Hegels und Schellings beeinflusst, während das Ausreifen der Geschichtswissenschaft zunächst eine schärfere Bestimmung der encyklopädischen Aufgabe nicht erzielte. Der Zustand der Gährung, in dem die theologischen Probleme in der Gegenwart sich befinden, tritt in der katholischen Wissenschaft äusserlich nicht hervor, welche die Theologie als eine dem infallibelen Amte dienende Überlieferungslehre ausgestaltet. Die Erledigung der Unklarheiten und Grenzüberschreitungen hat die Einsicht in die beziehungsweise verschiedenen Aufgaben der wissenschaftlichen Forschung und der kirchlichen Praxis zur Voraussetzung.

1. FSchleiermachers „Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen“ (1811, durch Anmerkungen erweitert 1830) erwächst aus genialer Stoffbeherrschung, die mit treffendem Blick das Charakteristische und die Zusammenhänge erkennt und im Umriss darstellt. Sie wurde erst allmählich wirksam, und zwar auf alle theologischen Richtungen, welche bis in die Gegenwart hineinreichen. CRosenkranz (*Encyklopädie der theologischen Wissenschaften* 1831)

bemüht sich, die Identitätsphilosophie Hegels für das Verständniss des theologischen Organismus auszunutzen. AFLPelt (Theologische Encyklopädie als System im Zusammenhange mit der Geschichte der theologischen Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige 1843) häuft umsichtig gelehrtes Material im Geiste Neanders und Schleiermachers und giebt einsichtige Erwägungen zum System der Theologie. Er hält fest an der Voranstellung der historischen Theologie vor der systematischen und praktischen. AHarless (Theologische Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche. Grundriss für akademische Vorlesungen 1837) zeichnet auf wenigen Seiten ein System der Theologie, dem er als zweiten Teil eine Darstellung der „Prinzipien der Theologie in der historischen Entwicklung derselben“ anreicht. Diese behauptet durch die Citate aus den Quellschriften einen bleibenden Wert. Die spekulative, die konfessionelle, die vermittelnde Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts besitzt in diesen Werken eine Darstellung. Sie haben nicht die weite Verbreitung gefunden, wie KRHagenbachs Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften (1833. ^{10.} ¹¹ von Kautzsch 1880.84. ¹² von Reischle 1889). Hagenbach hat das Schlagwort *Vermittelungstheologie* geformt. Sein Werk ist ein Bild derselben. Wohlwollend sucht er jedem ernstern Streben gerecht zu werden und berät wie ein Freund den Studenten. Wie Pelt ordnet er die vier Disziplinen, ohne jedoch die exegetische Theologie und die Kirchengeschichte unter die historische zusammenzufassen. Zugleich sammelt er überreiche und doch unvollständige Litteraturangaben. Das Buch behält nicht nur dadurch, sondern auch durch äusserliches Aneinanderreihen der Disziplinen, durch Häufung von Lesefrüchten und sehr ungleiche Tiefe der Charakteristik etwas Zerstreundes. Geschlossener ist JFRäbigers Theologik oder Encyklopädie der Theologie (1880). Sie fasst die positiven Elemente der „liberalen Theologie“ mit besonderer Rücksicht auf die geschichtliche Entwicklung zusammen. Räbiger ergreift damit die Aufgabe, welche die mächtige wissenschaftliche Bewegung der Tübinger Schule ungelöst gelassen hatte (EZELLER, Die Theologie der Gegenwart, TJh. V 1), und zeigt ihre Unlösbarkeit. Weder lässt sich ein Aufbau des Systems der Theologie von rein historischen Fundamenten aus durchführen, noch kommt der positive Charakter der Wissenschaft dabei zu seinem Recht (§ 5 2. 72 2).

RRoths nachgelassenes Kollegienheft über Theologische Encyklopädie (herausgegeben von Ruppelius 1880) war nicht für die Veröffentlichung bestimmt. JChKHofmanns Encyklopädie der Theologie (nach Vorlesungen und Manuskripten herausgegeben von Bestmann 1879) entwickelt kraftvoll und klar seine Theologumena (§ 21 3. 55 4). JPLanges Grundriss der theologischen Encyklopädie mit Einschluss der Methodologie (1877) enthält manche geistreiche Bemerkung und erkennt die besondere Zusammengehörigkeit der systematischen und praktischen Theologie.

Zur Auseinandersetzung mit den Grundanschauungen der angeführten Werke vgl. § 3—5. Die wichtigsten Werke des evangelischen Auslandes sind die von JCLARISSE (*Encyclopaediae theologiae epitome* ²1835), HOFSTEDE DE GROOT und LGPAREAU (*Encyclopaedia theologi christiani* ³1851 — zum Standpunkt vgl. § 5 2), von HGKIENLEN (*Encyclopédie des sciences de la théologie chrétienne* 1842 — und EMARTIN (*Introduction à l'étude de la théologie protestante* 1883), von JHANNAH (*Introductory lectures on the study of christ. theol.* 1875), JDRUMMOND (*Introduction to the study of Theology* 1884), ACAYE (*An Introduction to Theology: its Principles, its Pranches, its Results, and its Literature* 1886). HAGENBACHS Encyklopädie ist verschiedentlich übersetzt und bearbeitet. Von PhSCHAFFS *stoffreicher Theological Propaedeutic (a general introduction to the study of Theology exegetical, historical, systematic, and practical including encyclopaedia, methodology, and bibliography)* ist Bd. 1 (1892) erschienen, der die Einleitung (Religion und Theologie) und die Exegetik enthält.

2. Wie Hegel neben Schleiermacher auf die evangelische, so wirkte Schelling mit Baader auf die katholische Fassung der Encyklopädie ein. Die starke Abneigung Schellings gegen den Protestantismus (Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums ²1813. S. 200 f.) und sein spekulativer Geschichtsaufbau geben gemeinsam Anleitung zur Gesamtbeurteilung des Christentums als Offenbarungsphilosophie. Und darauf zielt allerdings die katholische Theologie in ihren Geschichtskonstruktionen ab (§ 3 2. 4 2). Namentlich FAS Staudenmaier (*Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie* (1834. ²1840 I) steht unter dem Einflusse dieser Philosophen. Den Anforderungen der infallibelen Papstkirche sucht JBWirthmüller (*Encyklopädie der katholischen Theologie* 1873) nachzukommen. Er scheidet vorerst eine Real- und eine Idealencyklopädie. Jene umfasse die Religion nach ihren theologischen (Dogmatik), anthropologischen (Moraltheologie) und theomorphen (Kirchengeschichte) Elementen. Diese habe die Theorien und Methoden zu liefern, auf

Grund deren im dritten Teile, der „systematischen Encyklopädie“, die einzelnen Fächer behandelt werden. Als solche nennt er 1) die Dogmatik, Moralthologie und Kirchengeschichte, 2) das kanonische Recht, die Theorie der Seelenführung und die Pastoraltheologie, 3) die Hilfswissenschaft, d. h. die biblische Wissenschaft und die Theologie der Tradition. Um sich in diesem krausen „Arrangement“ zurechtzufinden, darf man nicht vergessen, dass der Verfasser es darauf absieht, die Autorität der Tradition und des dieselbe vermittelnden Lehramts, des Hüters des *depositum fidei*, einleuchtend zu machen.

3. Mancherlei Wandlungen hat die letzte Generation der evangelischen Theologen durchgemacht. Im siebenten Jahrzehnt wurde der Theologie der Charakter der Wissenschaft und das Recht der Zugehörigkeit zur *universitas litterarum* bestritten. Im achten Jahrzehnt wurde in heissen Kämpfen ihre wissenschaftliche Freiheit von kirchlicher Seite in Anspruch genommen. Nicht der kirchliche Liberalismus, sondern die Theologie Albrecht Ritschls bot die Streitpunkte dar. Sie sammeln sich um Probleme, in denen das Erbe von Plato und Aristoteles, der alte Gegensatz des Realismus und Nominalismus ins Dogmatische übersetzt wird (§ 58 2. 4). Diese Bewegung ist noch nicht abgeschlossen. Die Theologie, die auf den Sondercharakter der Gläubigkeit Anspruch erhebt, hat sich in dem von OZöckler unternommenen „Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen“ (seit 1881. ³ 1889 — 90. 4 Bde.) zusammengefasst. Die einzelnen Teile sind von verschiedenen Bearbeitern und von ungleichem Werte. Im Ganzen giebt das Werk für eine Überschau zu viel und für eine Sachdarlegung zu wenig. Durch häufige Ausübung einer Gesinnungscensur dient es nicht immer der Verständigung über die wissenschaftlichen Fragen. Und diese bleibt Aufgabe. Sie kann auf evangelischem Boden erreicht werden, wenn der Streit um die Wahrheit in dem Vertrauen auf die gegenseitige Wahrheitsliebe geführt wird (§ 62 II 8). Überall, wo der Glaube an die Offenbarung lebt, kraft deren der persönliche Gott in Christus persönlich seine Gnade und Wahrheit der erlösungsbedürftigen Menschheit darbietet, sind wissenschaftliche Abschätzungen nach Massgabe des Apostelwortes Phil. 3 12 zu beurteilen. Das gute Gewissen, die Kraft und Sachlichkeit der theologischen Forschung bleibt gewahrt auf Grund

der Einsicht in den Unterschied der historischen und der konfessionell bedingten Disziplinen. Sie eröffnet klare Fragestellungen und sichere Grenzbestimmungen. Es handelt sich bei dieser Scheidung nicht um den Vorzug der einen vor der anderen Disziplin, sondern um die Topik, die eine zuverlässige Charakteristik der massgebenden Thatsachen, Ergebnisse und Probleme mit Rücksicht auf den Zweck der Theologie herstellt. Zutreffend sagt MCANO: *Nihil autem utilius scholae theologorum tradi potest, quam ut discant, quisnam locus argumenta firma et quis contra infirma subministret. Qua re vel maxime theologiae nervi atque artus pressi solidique consistunt.* So gilt denn auch von den einzelnen Teilen der Theologie, dass „der Neid ausserhalb ihres Chores weile“. Sie alle sind gleich notwendig für den praktischen Zweck der positiven Wissenschaft; sie behaupten ihre Stelle durch die Bedeutung, welche sie für den Erwerb der theologischen Bildung besitzen. Die Theologieselbstarbeitet fruchtbar sowohl für die Kirche als auch für ihre Selbsterhaltung als Wissenschaft, wenn sie

Immer werdend nie Gewordenes verliert

Und sich aus eignem Grund stets höher umgibt.

Litteratur zur Charakteristik der theologischen Gegenwart (§ 39 3). FÖVERBECK, Die Christlichkeit der heutigen Theologie 1873. PDELAGARDE, Über das Verhältniss des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion (deutsche Schriften 1878 S. 5—54). Vermischte Aufsätze von Professor vHOFMANN. Eine Auswahl aus der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, zusammengestellt von HSchmid (1878). MNATHUSIUS, Das Wesen der Wissenschaft und ihre Anwendung auf die Religion (1885). Wissenschaft und Kirche im Streit um die theologischen Fakultäten (1886). FDELITZSCH und vHOFMANN, Theologische Briefe (herausgegeben von Volck 1891). RKÜBEL, Über den Unterschied der Richtungen in der Theologie (1891). Christliche Bedenken eines Sorgenvollen (31889). LLEMME, Grundlage, Ziel und Eigentümlichkeit des theologischen Studiums (1891). RLIPSIUS, Theologische Streitschriften (1871). DILLMANN, Über die Theologie als Universitätswissenschaft. 1875. HHOLTZMANN, Über Fortschritte und Rückschritte der Theologie unseres Jahrhunderts und über ihre Stellung zur Gesamtheit der Wissenschaften (1878). OPFLEIDERER, Zur religiösen Verständigung (1879). KHOLSTEN, Ist die Theologie Wissenschaft? (1887). GHEINRICI, Wesen und Aufgabe der theologischen Fakultäten (1884). WBOENEMANN, Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart (21886). — Zur Charakteristik der wissenschaftlichen Polemik des modernen Katholizismus PvHOENSBROECH, Christ und Widerchrist. Ein Beitrag zur Verteidigung der Gottheit Jesu Christi und zur Charakteristik des Unglaubens in der protestantischen Theologie. 1892 (vgl. dazu die Rezension von ORITSCHL ThLZ. 1893 S. 138 und PvHOENSBROECH, Mein Austritt aus dem Jesuiten-

orden Preussische Jahrbücher, Maiheft 1893). — Die theologischen Zeitschriften, welche religiöse und theologische Tagesfragen erörtern, bezeichnet HAGENBACH zu § 33 und 78. Unter denselben treten als Repräsentanten verschiedener Richtungen hervor: Beweis des Glaubens von OANDREAE, CBRACHMANN u. a. Deutsch-evangelische Blätter von WBEYSLAG. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben von ELUTHARDT. Neue kirchliche Zeitschrift von FRANK und BUCHRUCKER. Zeitschrift für Theologie und Kirche von GOTTSCHICK. MEILI, Theologische Zeitschrift aus der Schweiz. Die Evangelische KZ. begründet von HENGSTENBERG, jetzt herausgegeben von CREMER, ZÖCKLER u. a. Die Protestantische KZ. begründet von KRAUSE, jetzt herausgegeben von WEBSKY. Die Neue Evangelische KZ. begründet von MESSNER, fortgesetzt als Deutsche Evangelische KZ. von STÖCKER. Die Allgemeine evangelisch-lutherische KZ. (LUTHARDT). Die christliche Welt (RADE).

Methodologische Anmerkung. Indem die Encyclopädie die theologische Wissenschaft nach Inhalt und Zusammenhang beschreibt, giebt sie ein Bild von dem Ganzen, das die einzelnen Disziplinen weiter auszuführen haben (§ 6). In der Vergegenwärtigung des Ganzen liegt ihre sittliche Bedeutung. Sie bewahrt vor ungeordneter Betreibung des Studiums und schärft das Urteil, indem sie das eigene Wissen und das Wissen der andern sachgemäss würdigen lehrt. Der Eindruck des unerschöpflichen Gehaltes an Wissensstoff und der verschiedenen Wege zum Erfassen der einen Wahrheit schützt davor, jede tüchtige Leistung der Mitarbeiter wie eine Verletzung des eigenen Selbstgefühls und eine abweichende Meinung wie einen sittlichen Mangel zu empfinden. Diese Neigung des „alten Adams“ beleuchtet schon Zeno: Selbstdenken allein macht egoistisch, Gehörtes und Aufgenommenes verstehen aber macht leistungsfähig (Diog. Laert. VII 21).

Die Erkenntniss des Wesens der Theologie ergibt, dass von ihr als Wissenschaft nicht die Erzeugung der Frömmigkeit erwartet werden darf (§ 33). Aber wie die Kirche aus Geist und Glauben geboren ist, so bleibt der Kirchendiener, der glaubenslose Wissenschaft besitzt, „ein tönend Erz und eine klingende Schelle“¹⁾. Nur wer als Christ zur Theologie kommt, erhält von ihr Mittel und Anregung, sich eine Glaubensüberzeugung zu erarbeiten (§ 353). In diesem Sinne gilt das Wort CHHOFMANNs, dass der Theologe sich als Christ Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung werden muss; denn durch die Theologie erhält sein Christen-

1) Vgl. das ergreifende Bild eines glaubenslosen Pfarrers in GKELLERS Geschichte vom „Verlorenen Lachen“ (die Leute von Seldwyla 1883 II S. 278 f.).

tum zwar nicht den Grund, wohl aber Formen und Gehalt. Den Grund des Glaubens aber behauptet der Christ durch die drei Stücke, die seit Luther als der Kern aller Ratschläge zum rechten Studium gewürdigt werden, durch *oratio, meditatio, tentatio*.

Wird die Methodologie unabhängig von der Encyclopädie bearbeitet, so ist sie die Disziplin der Ratschläge (§ 75 3). Sie behandelt die subjektiven Vorbedingungen des theologischen Studiums (Vorbildung, Einsicht in die Bedeutung des Berufs, Frömmigkeit, Interesse für das Wissen), sie entwirft Studienpläne, giebt Auskunft über die Ausnutzung der Bildungsmittel (Vorlesungen, Seminare, Bibliotheken und Sammlungen) und erörtert die Wichtigkeit des praktischen Takts und die Fertigkeiten, deren die Ausübung des Berufs bedarf (Vortrag, Haltung). Diese Stoffe werden am eindrucklichsten in persönlichem Verkehr des Lehrers mit den Schülern und in Vorlesungen, in denen das lebendige Wort aus der praktischen Erfahrung quillt, zur Erörterung gebracht. Sollen sie fruchtbar sein, so müssen sie auf der Encyclopädie fussen. Hat diese über das Gesamtgebiet der Wissenschaft orientirt, so giebt der Methodologe der sachlichen Übersicht die Ergänzung, indem er nicht bloss die Methoden zur Aneignung des Wissens, sondern auch die Lebensbedingungen zur rechten Ausnutzung des wissenschaftlichen Erwerbs wie ein erfahrener Freund veranschaulicht (§ 1 3).

Zur neuesten Litteratur der Methodologie. EREUSS, Reden an Theologie Studierende im akademischen Kreise gehalten (²1879). EHAUPT, Plus ultra. Zur Universitätsfrage (1887). MKÄHLER, Die Universitäten und das öffentliche Leben. Über die Aufgabe des akademischen Unterrichtes und seine zweckmässigere Gestaltung (1891). Wie studirt man Theologie im ersten Semester? Briefe an einen Anfänger. ²1892. HRFRANK, Vademecum für angehende Theologen (1892). CHELUTHARDT, Zur Einführung in das akademische Leben und Studium des Theologen in Briefen. 1892.

Sachregister.

- Acta Sanctorum 136. —
 Martyrum 136.
 Agende 298.
 Alexandria, litterar-
 historische Bedeutung
 206 — Katechetens-
 chule 341.
 Allegorie, in der alten
 Kirche 115.
 Altertumskunde
 157.
 Amt, kirchliches 287.
 ἀναγνώσματα 74.
 Analogie(n), histori-
 sche 84 — Mittel für
 Begriffsbestimmung
 110 — Missbrauch in
 der hist. Forschung
 196.
 Apokalypse 70.
 Apokryphen, d. A. T.
 56.
 Apologetik 232 —
 Aufgabe 241 — Ge-
 schichte 261
 Apostelgeschichte
 70.
 Apostolische / Ge-
 meinde 108.
 Apostolisches Zeit-
 alter 106.
 ἀπόστολος 30.
 Archäologie, Hilfs-
 wissensch. 82 — atl. 85
 — christl. 143.
 argumentum e silen-
 tio, in d. hist. For-
 schung 205.
 Arminianismus 271.
 articuli mixti u. puri
 227 — mixti 271.
 Askese 276.
 Assyriologie 86.
 Auswahl d. Stoffs, für
 d. Encyklopädie 24.
 Authentie, d. histor.
 Überlieferung 202.
 Autonomie, d. Sitt-
 lichen 254.
 Benedictinerorden
 344.
 Bibel 28.
 Bildung 1 — theolog.
 340.
 Breves 74.
 Brüdergemeinde
 332.
 Buchwesen, antikes
 75.
 Cancellae 300.
 Capitula 74.
 Cäsaropapismus 165.
 Casualien 305.
 catenae 116.
 Christentum, Kritik
 d. 244.
 Chronologie, bibli-
 sche 89 — histor.
 Hilfswissenschaft 156.
 ciborium 300.
 comes (d. Hieronymus)
 298.
 consilia evangelica
 252.
 constitutiones apo-
 stolicae 315.
 Diakonissenwesen
 320.
 Diplomatie 139.
 Disziplinen, Ordnung
 d. theol. 20.
 δόγμα, Begriff u. We-
 sen 172.
 Dogmatik, biblische
 109 — „absolute“
 217 — Verhältniss zur
 philosoph. Theol. 217
 — zur Ethik 218 —
 Name u. Aufgabe 220
 — Erkenntnisquellen
 221 — Terminologie
 221 — Inhalt 224 —
 Methode 226 270 —
 kathol., reform., luth-
 erische 226 — Ge-
 schichte 266.
 Dogmengeschichte
 172.
 Einleitung, biblische
 49 — Methode 50
 — Teile 52 — Trag-
 weite ihrer Ergebnisse
 53 — spezielle in d.
 A. T. u. Methode 55
 — spezielle in d. N. T.
 66 — Geschichte der
 nt. 78.
 ἐκλογάδια 74.
 Emphasis, Lehre v.
 d. bei Rambach 208.
 Encyklopädie, Name
 2 — reale u. formale
 3 — Geschichte 337.
 Encyklopädisten 3
 272.
 Enthusiasmus = Ka-
 tholizismus 222.
 Epigraphik 91.
 Episkopalsystem
 326.
 Episkopat, monar-
 chischer 166.

- Ethik, Begriff u. Inhalt 248 — theol. u. philos. 249 — konfessionelle 251 — Methode 253 — Geschichte 275.
εὐαγγέλιον 30.
εὐαγγελιστάριον 74.
 Evangelienkritik, literarische 104.
 Evangelischer Bund 321.
 Exegetenschule, antiochenische 341.
 Exegese 28, Geschichte 114.
exercitia spiritua-
lia 321.

 Fakultätswissenschaft, theol. 5.
 Festpredigten 305.
 Formenlehre, d. bibl. Sprachen 37.
formula Concordiae 13.
 Forschung, theol. 340.
 Fragmente, Wolfenbüttler 104.
fragmentum Muratorianum 64.
 Freidenkertum 264.
 Frömmigkeit, Verhältnis z. Theol. 9.

 Gelegenheitsreden 305.
 Gematria 119.
 Gemeindegottesdienst 169 296.
 Gemeindekirchen 301.
 Gemeindeleben, urchristl. 166.
 Generalsynode (Berlin 1846) 181.
 Geschichte, evangelische 102.
 Geschichtsfor-
- schung, Methodenlehre d. 194.
 Gesellschaftslehre 281.
 Glaube, Verhältniss z. Wissensch. 7 — zum Wissen 245.
 Glaubensgedanken, biblische 33.
 Glaubwürdigkeit, d. Tradition 203.
 Glossensammlungen 117.
 Gotteskasten 321.
 Gottesdienstliche Räume 300.
 Gottesdienstordnung 297.
 Grammatiker, Ideal d. 206.
 Griechisch, nt. 44.
 Gustav-Adolfstiftung 321.

 Haggada 119.
 Halacha 119.
 Handlexikon (von Perthes) 157.
 Handschriften, d. A. T. 57 — d. N. T. 74.
 Hebräische Sprache 38 — Charakter 39.
 Hebraisten 45.
 Heilsanstalt 291.
 Heilsgemeinschaft 291.
 Heilsgewissheit 252.
 Heilshoffnung als inneres Leben d. Christen 252.
 Hellenismus 205.
 Hermeneutik 27 197 198.
 Heterodoxie 223.
 Heteronomie, d. Sittlichen 254.
 Heuristik 129.
 Homiletik 288 302.
 Homiletische Mittel 305.
 homiliarium (Karls d. Gr.) 298.
 Homilie 120.
 Humanismus 117.

 Jakobusbrief 70.
 Jansenismus 279.
 Jesuitenorden 349.
 Jesus, in d. Geschichte 102 — als Christus d. Glaubens 102 — Leben u. Geschichte 102 — Selbstbewusstsein 105.
 Individualethik 255.
 Induktion, historische 196 204.
 Inspiration 63.
institutio, als dogmat. Terminus 221.
instrumentum 28. — *evangelicum* 30.
 Integrität, d. Überlieferung 202.
 Johannesevangelium 70.
 Irenik 180.
 Israel, Rechts- u. Privatleben 87 — Geschichte 96.
 Itinerarien 88.
 Judasbrief 70.
 Juristen 327.
ius, ecclesiast. u. canon. 325.

 Kabbala 120.
 Kanon 29 — d. A. T. 53 — d. N. T. 61 — Geschichte 63.
 Kanonik 65 — als dogm. Disziplin 95.
 Kanonisten 327.
 Kasuistik 277 278.
 Katakomben 143.
κατὰ χεῖρ 311.
 Katechetenschule, alexandrin. 341.
 Katechetik 288 311 — Geschichte 314.
 Katechismen 314.
 Katechismuslehre 312.
 Katechumenat 342.
 Kathedralschulen 344.
 Katholizismus 9.
 Kausalmethode, d. Dogmatik 270.
κεφάλαια 74.
 Kirche 6.
 Kirchenbücher 298.
 Kirchenfürsten 13.
 Kirchengeschichte

- 26 — Inhalt u. Aufgabe 123 — Epochen u. Perioden 126 — theol. Charakter 127 — Einteilung und Grundsätze 128 — Spezialdisziplinen 133 — Hilfswissenschaften 146 — Gesamtdarstellung 158 — Sachübersicht 159 — konfess. Tendenzen 161 — objektive Darstellung 161 — pragmat. Methode 162 — Geschichte u. Literatur 185 — KG. im christl. Altertum 186 Pragmatismus 191.
- Kirchenjahr, christl. 301.
- Kirchenleitung 290.
- Kirchenlied 299.
- Kirchenordnung, Württemberger 15 — Homberger 166.
- Kirchenrecht 323.
- Kirchenrestauration 301.
- Kirchenväter, Citate d. 75.
- Kirchenverfassung, hierarch. u. genossenschaftl. Charakter 165.
- Klosterschulen 345.
- κοινὴ* 42.
- κοινὴ διάλεκτος* 42.
- Kollegialsystem 327.
- Kommentare 120.
- Konfessionskunde 177.
- Kritik 27 — Geschichte d. at. 60 — als histor. Notwendigkeit 195 — historische 200 — Zielpunkt 200 — diplomatische 201 — Stoffe u. Grundsätze 201 — dogmatische 228.
- Kulturgeschichte 157.
- Kulturreligion 238.
- Kultus, Begriff d. 168 — kathol. 168 — in den Reformationskirchen 169 — Theorie d. 293.
- Kultusgeschichte 167.
- Kultushandlungen 300.
- Kunstgeschichte, christl. 144.
- Kunstwissenschaft, christl. 141.
- Kursivhandschriften 74.
- Landeskirchentum 167.
- Lebensideale 171.
- lectio continua 298.
- lectionaria 74.
- Lehrbegriffe, nt. 110.
- λειποπύλα* 294.
- Lettner 300.
- Lexikalisches, der bibl. Sprachen 37.
- Lexikographie, nt. 47.
- libri poenitentiales 334.
- Literaturgeschichte, kirchliche 134 — allgemeine 157.
- Liturgik 288 293.
- locus, dogmatischer 221.
- Logik, als philos. Hilfswissensch. 259.
- Magdeburger Centurien 189.
- Majuskeln 75.
- Massora 40.
- Massorethen 58.
- Messe, deutsche 298.
- Methode, d. Encyklop. 22 — sprachwissenschaftl. 38 — naturwissensch. u. ethische 148.
- Methodologie 3.
- Midrasch 119.
- Minuskeln 75.
- missio 328.
- Mission, innere 320.
- Missionsgeschichte 164 331.
- Missionsgesellschaften 332.
- Missionskunde 288 328.
- monumenta Germaniae 138.
- Mystik 269 345.
- Mystiker 222.
- Mythus 238.
- Nationalökonomie 151.
- Naturalismus 259.
- Naturkunde, biblische 88.
- Naturrecht 257.
- Naturreligion 238.
- Neues Testament, geschichtl. Hilfsapparat d. 89.
- Numismatik 91.
- Offenbarung 241. — at. 98.
- Offenbarungsreligion 240.
- ὁμολία* 303.
- opus operatum 300.
- Orthodoxie 223.
- Paläographie 140.
- Palästina, Geographie v. 87.
- Papsttum 166.
- Paraphrase 120.
- Pastoraltheologie 288 317.
- Patristik (Patrologie) 134.
- Paulinische Briefe 70.
- Pergamon, literarhist. Bedeutung 206.
- περιτομαί* 74.
- petitiones principii 18.
- Philosophie, Geschichte d. 154.
- Pietismus 271 332.
- Polemik 180 — dogmat. 229.
- Polyglotten 59.
- postilla 308.

- πρᾶξις 74.
 Predigt 303 — Geschichte 307.
 Presbyterialverfassung 167.
 Pseudepigraphische Literatur 56.
 Psychologie, als philos. Hilfswissenschaft 259.
 Puristen 45.
 Quadrivium 344.
 Quellenkritik 98.
 Quellenkunde 129.
 Quodlibetarii 268.
 Rationalismus 208 265 271.
 Realencyklopädie, allgemeine 157.
 Rechtsphilosophie 257.
 Reformationsgeschichte, Verein f. 193 321.
 Religion, Begriff u. Wesen 233.
 Religionsbegriff, theistischer u. pantheistischer 240.
 Religionsgeschichte, allgem. 156.
 Religionsphilosophie 232 236.
 Religionswissenschaft, = Theologie 17 — als theol. Hilfswissensch. 98.
 religiosum 234.
 Rhetorik, nt. 47 — Verhältniss zur Homiletik 306.
 Sachkritik 202.
 Sage 238.
 Sakralaltertümer 86.
 Sakramental 297.
 Sakrifiziell 297.
 Scholastik 345.
 Scholien 117.
 Schriftauslegung, Bedeutung d. 112 — Geschichte 114 in d. A. K. 115 — im Mittelalter 116 — in d. Reformationszt. 117.
 Schriftautorität 19.
 Schriften, kanonische 26.
 Schriftforschung, Geschichte d. 33.
 Schriftgelehrsamkeit, jüdische 119.
 Schriftprinzip, evangel. 13.
 Schriftsinn, vierfacher 117.
 Schriftverständniss, geschichtl. Hilfsapparat zum 31.
 Schulen, theol. zu Alexandria, Cäsarea u. Antiochia 341.
 Seelsorge 317 319.
 Sententiarii 268.
 Septuaginta, Griechisch d. 41 — Wert f. d. Textkritik 57.
 Sittengeschichte 170.
 Sonntag 295.
 Sozialethik 255.
 Sozialismus 153.
 Sozinianer 222.
 Sozinianismus 271.
 Sprachkenntniss, Bedeutung d. 37.
 Statistik, allgem. 149 — kirchl. 150.
 Stichometrie 74.
 Studienbetrieb, theol. in d. A. K. 340.
 summae (sententiarum) 221.
 summistae 268.
 Supranaturalismus 265 271.
 Symbol, Begriff 178 — als relig. Veranschaulichung 239.
 Symbolbildung, Thatfachen d. 181.
 Symbolik 177 — encyklop. Stellung 179.
 συναγωγή 74.
 Synkretismus 271.
 Synodalverfassung 167.
 Synoptische Frage 69.
 Syntax, d. bibl. Sprachen 37.
 Taktik 284.
 Targum 40.
 Tempelkultus, israel. 170.
 Tendenzkritik 68.
 Territorialsystem 326.
 Testamentum, novum u. vetus 28.
 Text, Bedürfniss eines recensirten nt. 77.
 Textkritik, d. A. T. 57 — d. N. T. 72 — Grundsätze d. nt. 76.
 textus 306.
 textus receptus 77.
 Theologie 4 — Verhältniss z. Kirche 6 — konfess. Charakter 8 — Einheit 11 — praktischer Zweck 12 — histor. u. normative 14 — histor. 25 — exeget. 27 — des A. T. 97 — des N. T. 103 — normative 212 — Einteilung d. systemat. 214 — philosoph. im Verhältniss zur Dogmatik 217 — philosoph. 232 — natürl. 241 271 — praktische 282 — Bestandteile d. prakt. 286 — System d. prakt. 289 — Hilfswissenschaft d. prakt. 292 — positive 349.
 Theologische Wissenschaft, Bestandteile 10.
 τόποι, dogmat. 221.
 Tridentiner Konzil 210.
 trivium 344.
 Typus, als relig. Veranschaulichung 239.
 Übersetzungen, d. A. T. 57 — d. N. T. 75 — 120.

- | | | |
|-----------------------|----------------------|-----------------------|
| Überzeugung, der | Vollkommenheit, | Theol. eine positive |
| Theologen 14. | christl. 253. | 4 — konfession. 8 — |
| Universitäten 345. | Voraussetzungs- | biblische 26 — dar- |
| Unterricht, Geschich- | losigkeit, gegen- | stellende Disziplinen |
| te d. 155. | über d. Schrift 92. | d. bibl. 91. |
| Urkundenlehre 139. | | Wunder, im N. T. 103. |
| | Weltanschauung, | Zeitgeschichte, atl. |
| Verismus 259. | mechan. u. teleolog. | 82. |
| Verfassungsge- | 256. | Zeitschriften, theol. |
| schichte, d. Kirche | Werturteile 242. | 151. |
| 165. | Wirtschaftslehre | Zweckbegriff 256 257 |
| Verfassungslehre | 151. | 281. |
| 288. | Wissenschaft, die | |

Namenregister.

- Abaelard 277.
 Abbot 47.
 Achelis 285 291 321 333 337.
 Adam v. Bremen 188.
 Adrian 50.
 Agrippa v. Nettesheim 269.
 Alexander Natalis 190.
 v. h. Alois, K. 151.
 Alsted 3 270 352.
 Ambros 302.
 Ambrosius 116 276 299 308 334 343.
 Ammon 272.
 Ammonius 74.
 Amyraud 280.
 Anastasius Bibliothecarius 188.
 Andreae 359.
 Anger 65.
 Annatus, Petrus 351.
 Arethas v. Caesarea 344.
 Aristoteles 248 259 260.
 Arnauld 279.
 Arnold 191.
 Astruc 60 202.
 Aubé 65.
 Augusti 143 309.
 Augustin 116 187 197 206 216 263 267 277 308 315 334 342.
 v. Baader 274.
 Bach, Seb. 300.
 Bacher 120.
 Bachmann 302.
 Baco v. Verulam 3 177.
 Baehr 137.
 Baier 270.
 Baldensperger 106.
 Baljon 16.
 Baronius 190.
 Basilius d. Gr. 276 277 307 341.
 Basnage 190.
 Bassermann 301 310 337.
 Bâthgen 87 123.
 v. Baudissin 61 87 99.
 Bauer, B. 85.
 Bauer, K. L. 49 96.
 Baumann, J. 258.
 Baumgarten, J. S. 118 191 271.
 Baumgarten, M. 189.
 Baumgarten - Crusius 175.
 Baumstark 247.
 Baur, F. Chr. 52 68 107 111 176 183 192.
 Baur, G. 310.
 Bayle 191.
 Becanus 351.
 Beck, J. T. 230 273.
 Beda 188.
 Bedell 337.
 Bellarmin 182 271.
 Bender 246.
 Bengel 77 122.
 Bergmann 155 258.
 Bernays 91.
 Bernhard v. Clairvaux 269 308 334.
 Bernheim 140 209.
 Berthold 354.
 Bess 194.
 Beyer 310.
 Beyschlag 69 70 105 111 139 359.
 Beza 44 77 118 121 122.
 v. Bezold 146.
 Biedermann 217 230 231 242 273.
 Biel 44.
 Bingham 143.
 Birt 78.
 le Blant 137 144.
 Blass 206.
 Bleek 55 56 81.
 Bleek-Mangold 30 46.
 Bleek-Wellhausen 41 54.
 Blumhardt 165.
 Bobertag 302.
 v. Bodelschwingh 320.
 Boeckh 44 208.
 Boethius 137.
 Böhmer 327.
 Boissier 90.
 Bolland (Bollandisten) 137.
 Bonaventura 269 308.
 Bornemann 231 284 358.
 Bosio, A. 143.
 Bossuet 190.
 Bousset 106.
 Brachmann 359.
 Brandis 155.
 Breithaupt 271.
 Breslau 140.
 Bretschneider 47 70 230.
 Brieger 177 194.
 Bruder 47.
 Bucer 322.
 Buchrucker 316 359.
 Buckle 281.
 Buddeus 271 280 353.
 Buhl 54.
 Burckhardt, J. 146.
 Burkhardt 333.
 Busch 322.
 Busenbaum 279 323.
 Buss 333.
 Buttman 46.
 Buxtorf 118.
 Calixtus, G. 190 270 280 352.
 Calov 118 122 270 352.

- Calvin 118 122 269 278
304 340.
Camerarius 122.
du Cange 137 138.
Canisius, Petr. 350.
Cano, Melch. 271 349
358.
Capellus, L. 118.
Carlstadt 80 207.
Caro, Kardinal H. a. St.
74.
Carpzov 182.
Casaubonus 190.
Caspari 184 316.
Cassiodor 50 80 116 137
188 343.
Castalio 121.
Cave, A. 356.
Cave, W. 136.
Cerberi 231.
Charteris 65.
Chateaubriand 266.
Chemnitz 118 182 270.
Christlieb 310.
Chrysostomus 116 277
307 308 333 341.
Chytraeus 348.
Cicero 203.
Clarisse 356.
Clausen 208 209.
Clemens Alexandrinus
276 299 331.
Clericus 118 207.
Coccejus 208 270.
Cohn 154.
Colani 282.
Comte 281.
Cornelius a Lapide 118.
Cornill 30 54 57 59.
Cramer 122.
Credner 65 326.
Crell 118.
Cremer 46 47 218 302
310 359.
Crocus 352.
Cudworth 265.
Cyprian 276 277 342.

Daneau 280.
Danhauser 270.
Daniel 170 301.
Darwin 71 243.
Daub 273.
Davidson 81.
Dehio 146.

Delisle 140.
Delitzsch, F. 50 99 122
247 358.
Denifle 138.
Dieckhoff 210.
Diestel 99 112.
Dillmann 61 122 358.
Dilthey 139.
Dittenberger 203.
Döderlein 272.
Döllinger 90 193 279.
Dorner 176 205 230 258
266 273 282.
Dräsecke 309.
Dreyer 275.
Driver 57.
Drobisch 259.
v. Droste-Hülshoff 327.
Droysen 124 209.
Drumann 157.
Drummond 356.
Duchesne 301.
Duhm 100 123 212.
Duns Scotus 268.
Duranti 334.

Ebers 86.
Ebert 138.
Ebrard 247.
(Meister) Eckart 269.
Ehlers 337.
Ehrenfeuchter 301.
Ehrle 138.
Eichhorn 69 80.
v. Eiken 171.
Encyclopaedia Britan-
nica 157.
Engelhardt 136.
Ephraem Syrus 299 307.
Erasmus 37 44 48 121
269 278 308 347.
Erbes 70.
Erdmann, J. E. 155.
Ernesti 3 208.
Ersch (u. Gruber) 157.
Escobar 279.
Estius 118.
Euagrus 187.
Eusebius 125 186.
Euthalius 74.
Ewald, H. 40 61 86 97
108 121.

Fabricius, J. A. 57 65
136 261.
Falck 322.

Feuerbach 242.
Fichte 273.
Fischer 302.
Flacius, Matth. 48 118
122 189 198 207.
Flatt 272.
Fleury 190.
Fliedner 320.
Flügel, O. 274.
Francke, A. H. 207 271
322 336 353.
Frank, F. H. R. 231 258
273 274 281 359 360.
Frantz 327.
Freudenthal 91.
Freytag, G. 172.
Fricke, G. A. 192.
Friedberg 171 326 327.
Friedensburg 167.
Friedländer 90.
Fritzsche 57.
Fuerst 41.

Gabler 94.
Gardthausen 78.
Garucci 144.
Gass 228 266 275.
Gaussin 351.
v. Gebhardt 78 136.
Gerhard, J. 65 175 270
352.
Gerson, Joh. 269 334 346.
Gieseler 69 139 192.
Glassius 207.
Gloatz 247.
Gloël 72.
Göbl 316.
Godet 70.
v. d. Goltz 230.
Goethe 35 84 102 195
239 259.
Gottschick 218 301 316
359.
Graf 61.
Gräffe 336.
Grätz 97 161.
Grau 81 106.
Gregor d. Gr. 116 277
308 321 334.
Gregor v. Tours 188.
Gregor v. Nazianz 299
307 341.
Gregor v. Nyssa 341.
Gregory 74.
Griesbach 77.

- Grimm, W. 33 47 230 337.
 Grossmann 321.
 Grotius, H. 118 122 207 257 265.
 Grundemann 151 332.
 Guericke 183.
 Gunkel 111.
 Günther 274.
 Gury 279.
 Guyon, Mm. de 278.
 Haeckel 243.
 v. Hagen, K. 171.
 Hagenbach 57 175 192 337 355.
 Hahn 59.
 Hamann 119 160 216.
 Hamburger 120.
 Hannah 356.
 Hans 301.
 Harless 20 168 217 258 281 290 318 355.
 Harms, Cl. 309 322 337.
 Harnack, A. 30 66 136 173 176.
 Harnack, Th. 170 282 316 337.
 v. Hartmann, E. 247 257.
 Hartmann, J. L. 334.
 Hase, K. A. 72 105 106 132 138 163 183 184 192 230 266.
 Hasse 192.
 Hatch 43 46 90 108 167.
 Hatto von Basel 344.
 Hauck 157 193.
 Hausrath 83 90.
 Haupt, E. 210 360.
 Havet 85.
 de la Haye 122.
 Haymo 188.
 Hefe 167.
 Hegel 227 235 259 266 273.
 Hegesipp 186.
 Heinrich, Ch. G. 266.
 Heinrich, J. B. 231.
 Heinrici 46 49 72 139 210 358.
 Hengstenberg 61 96 359.
 Henke, E. L. Th. 301.
 Henke, H. P. C. 191 272.
 Henrion 165.
 Heppe 230.
 Herbart 260 281 313.
 Herder 3 60 81 87 94 104 266 354.
 Hergenröther 343.
 Hering 301.
 Hermes 274.
 Hermias 331.
 Herrmann, W. 231 235 246.
 Herzog 157.
 Hess 104.
 Hettinger 247.
 Hieronymus 60 88 116 136 187 196 202 277 342.
 Hilarius 116 299 308.
 Hilgenfeld 52 57 65 68 69 81.
 Hinkmar v. Rheims 344.
 Hinschius 327.
 Hippolytus 307.
 Hitzig 122.
 v. Hoensbroech 358.
 Hofacker 309.
 Hoffmann, W. 165.
 Höfling 302.
 v. Hofmann, J. Ch. K. 18 61 121 209 230 258 290 356 358.
 Hofmann, R. H. 106 282.
 Hofstede de Groot 356.
 Hollaz 271.
 Holmes (-Parsons) 59.
 Holsten 69 71 358.
 Holtzinger 144.
 Holtzmann, H. J. 52 66 69 71 81 123 316 358.
 Holtzmann(-Zöpfel) 157.
 v. d. Hooght 59.
 Hospinian 183.
 Hottinger 190 270.
 Hüffel 337.
 Hug 80.
 v. Humboldt, W. 127.
 Hume 242.
 Hupfeld 40 50 119.
 Hurter 157.
 Hutter 183 230 270 300.
 Hyperius 2 20 270 285 308 316 335 346 348.
 Jacoby 335.
 Jaffé 140.
 Janitscheck 145.
 Janssen 160 193.
 Ideler 89.
 Ilgen 194.
 Immer 209.
 Jodl 275.
 Johannes v. Damascus 268 344.
 Jordanes 188.
 Josephus 90.
 Irenäus 73 115 263.
 Isidor v. Hispalis 117 137 268 334 343.
 Junilius Africanus 79 201 342.
 Justinus Martyr 262 304 331.
 Kaftan 230 231 235 246 275 310.
 Kähler, M. 106 231 360.
 Kahnis 194 230.
 Kalkar 165 332 333.
 Kant 1 219 234 280.
 Kattenbusch 182 184 266.
 Kaufmann, G. 344.
 Kautzsch 40 59 122.
 Kawerau 193.
 Kayser 100.
 Keil, C. F. 122.
 Keil, K. A. G. 208.
 Keim, Th. 90 105 263.
 Keller, G. 359.
 Kerschbaumer 337.
 Kienlen 356.
 Kihn 79 340.
 Kimmel 184.
 King, CW. 144.
 King, P. 184.
 Kirchhofer 65.
 Klee 13 231.
 Kleinert 54 57 112 282 283 284 302 307 340.
 Klener 184.
 Knapp 230.
 Knobel 122.
 Knoke 291 316 337.
 Koch 302.
 Köhler 97.
 Kolde 193.
 Kondakoff 145.
 Köstlin, H. A. 301.
 Köstlin, J. 193 230.
 Kraus, F. X. 144 163 344 346.
 Krause 359.


- Krauss, A. 125 291 310 335 337.
 Krüger, G. 192.
 Krumbacher 138.
 Kübel 358.
 Kuenen 61.
 Kurtz 96 163.
 Kyrill v. Jerusalem 315 342.
 Lachmann 78.
 Laforet 9 13.
 de Lagarde 58 76 358.
 Lami 45.
 Landerer 210.
 Lange, A. 242.
 Lange, Joach. 353.
 Lange, J. M. 336.
 Lange, J. P. 356.
 Langen, J. 90.
 Lardner 265.
 Laurentius Valla 188.
 Lechler 107 247 261 302.
 Lehmann 322.
 Leibniz 265.
 Lemme 282 358.
 Lentz 310.
 Lenz, M. 193.
 Leo d. Gr. 308.
 Leonhardi 310.
 Lessing 35 265.
 Leyser 303.
 Liebner 282.
 Liell 144.
 Liguori 279.
 Lilienthal 265.
 Limborch 230 265.
 Linsenmann 258.
 Linsenmayer 310.
 Lipomanus 137.
 Lipsius 108 123 231 263 358.
 Lisco 302.
 List 153.
 Löber 310.
 Lobstein 210.
 Löhe 320.
 Loman 70 71.
 Lommatzsch 278.
 Löning 327.
 Loofs 174 176.
 Lorenz, O. 138 209.
 Lowth 87.
 Lübke 146.
 Lücke 209.
 Luthardt 70 138. 230 247 258 275 359 360.
 Luther 31 37 80 121 296 299 304 308 327.
 Lutz 112 209 310.
 v. Lützow 146.
 Mabillon 140 350.
 Macarius d. Gr. 277 307.
 Macovius 352.
 Mansi 167.
 Maran 136.
 Marbach 310.
 Marheineke 183 273 337.
 Martensen 230 258.
 Martianus Capella 344.
 Martin 356.
 Matthaei 77.
 Meier, E. K. 176.
 Meier, F. C. 86.
 Meili 359.
 Meister 302.
 Mejer 327.
 Melanchthon 122 227 269 278 308 347.
 Menken 306.
 Messner 359.
 Meyer, G. W. 112.
 Meyer, H. A. W. 121 123.
 Michaelis, J. D. 87 272.
 Migne 136.
 Mill, J. Stuart 77 259 281.
 Möhler 136 183.
 Molinos 278.
 Moll 337.
 Möller 157 163.
 Mommsen 90.
 Montfaucon 136.
 Moritz 9.
 Morus 272.
 Mosheim 191 280 309 315 336 353.
 Movers 87.
 Müller, J. G. 54.
 Müller, Jul. 230 273.
 Müller, Ivan 157.
 Müller, K. 132 163 344.
 Müller, Max 333.
 Münch 167.
 Münscher 175.
 Mursinna 3.
 Musculus 118.
 Naber 70.
 v. Nathusius 322 358.
 Neander 107 175 192 275.
 Nebe 310.
 Nestle 59.
 Neumann, K. J. 125 165 263.
 Nicephorus Kallisti 187.
 Nicolaus v. Lyra 117.
 Nicolaus de Clemangiis 346.
 Nicole, P. 279.
 Niedner 192 194.
 Niemeyer 184.
 Nietzsche 247.
 Nippold 139 194.
 Nitzsch, K. J. 183 209 273 283 286 291 309 337.
 Nitzsch, F. 176 231.
 Noeldeke 38.
 Nösgen 71 101.
 Nösselt 353.
 Nowack 123.
 Oecolampadius 118.
 v. Oettingen 258.
 Öhler 96 99 183.
 Oldenberg, F. 139.
 Oldenberg, H. 246.
 Olshausen, H. 40 122 209.
 Oosterzee 337.
 Ordericus Vitalis 188.
 v. Orelli 96.
 Origenes 115 120 220 267 296 307.
 Orosius 187.
 Osservatore Romano 324.
 Österley 302.
 Otte 146.
 Otto 337.
 Overbeck 65 137 358.
 Pachtler 350.
 Pagi 190.
 Paley 107.
 Palmer 310 316.
 Pareau 356.
 Pascal 265 279.
 Paulsen, F. 258.
 Paulus, E. 104.
 Pauly (-Wissowa) 157.
 Pelagius 277.
 Pelt 309 353 355.
 Peschel 246.

- Pestalozzi 315.
 Petavius 175.
 Petrarca 278.
 Petrus Lombardus 231 277.
 Pfaff 271 327 353.
 Pfeiderer, O. 71 107 193 231 246 273 274 358.
 Philanthropisten 315.
 Philippi 230.
 Phillips 324.
 Philostorgius 187.
 Photius 343.
 Pictetus 230.
 Pierson 71.
 du Pin 135 136 351.
 Piper 144.
 Piscator 118.
 Planck 182 191.
 Plath 332 337.
 Plitt 157 184.
 Polus, Matth. 122.
 Polybius 162.
 Porta 322.
 Possevin 350.
 Prierias 278.
 Probst 316.
 Prudentius 299.
 Pünjer 246.
 Pufendorff 257.
 Quenstedt 270.
 Quesnel 279.
 Quételet 150.
 Rübiger 17. 337 355.
 Rade 359.
 Rambach 207 353.
 Ranke, E. 301.
 v. Ranke, L. 36 157 161 167.
 v. Raumer 156.
 Raymundus de Pennaforte 278.
 Raynald 190.
 Redpath 43.
 Reifferscheid 136.
 Reinhard 272 309.
 Reinhart 220.
 Reischle 235.
 Reland 88.
 Renan 87 90 105 108.
 Resch 65.
 Reuchlin 347.
 Reusch 157 279.
 Reuss 38 50 55 61 78 111 112 360.
 Reuter 138 193.
 Réville 90 247.
 Rhabanus Maurus 334.
 Rheinwald 309.
 Richter, A. L. 184 326 327 335.
 Richter, L. 167.
 Riehm 85 99.
 Rietschel 302.
 Ritschl, A. 111 193 231 235 242 274 357.
 Ritschl, O. 139.
 Ritter, C. 88.
 Ritter, H. 138 155.
 Robinson 88.
 Robortellus 207.
 Rochette 144.
 Rohde, E. 246.
 Rohnert 302.
 de le Roi 333.
 Roscher 153 154.
 Rosenkranz 3 17 26 217 354.
 Rosenmüller 86 112 122.
 de Rossi, J. B. 143.
 Rosweyde 137.
 Rothe, R. 18 108 167 171 192 247 258 273 281 310 325 354.
 Rousseau 257 315.
 Rückert, F. 127.
 Rüegg 78.
 Rufinus 184 187.
 Ruinart 137.
 Runze 258.
 Rütenik 281.
 Saalschütz 87.
 Sachsse 337.
 Sack 209 247.
 Sailer 258.
 Sanchez 279.
 v. Sanden 182.
 Santes Pagninus 80.
 Sarcerius, E. 335.
 Sarpi 167.
 de la Saussaye 87.
 Scaliger, J. 42 89 207.
 Schäfer 322 337.
 Schaff, Ph. 78 184 192 356.
 Scharling 258.
 Schaubach 322.
 Schelling 227 273.
 Schenkel 85 105 230.
 Schiller 244 259.
 Schlatter 110.
 Schleiermacher 3 5 17 26 46 50 69 80 98 112 150 180 196 202 204 205 208 212 225 230 235 254 258 272 280 282 286 290 306 309 315 318 329 337 354.
 Schleussner 44 47.
 Schlichting 118.
 Schmid, C. F. 111.
 Schmid, H. 176.
 Schmid, R. 243.
 Schmidt, E. 121.
 Schmidt, H. 184.
 Schmidt, K. 156.
 Schmidt, P. W. 265.
 Schmidt, W. 210.
 Schmiedel 65 123.
 Schmitz, H. J. 334.
 Schmoller, G. 154.
 Schmoller, O. 47.
 Schnase 145 146.
 Schneckenburger 84 90 183.
 Schöberlein 302.
 Scholten 65 81.
 Schopenhauer 240.
 Schrader 86.
 Schröckh 191.
 Schuerer 57 72 83 90 120.
 Schulte, F. 184.
 Schultz, H. 100 231 258.
 Schultze, V. 144 165 302.
 Schwarz 281.
 Schwegler 107 155.
 Schweizer, A. 70 220 226 230 273 310 322.
 Scotus Erigena 269.
 Seeberg 125.
 Selden 87.
 Sell 163.
 Semler 65 80 182 191 208 265 353.
 Seyerlen 282.
 Shakspeare 259.
 Sickel 140.
 Siegfried 41.
 Simon, R. 60 80 112.
 St. Simon 153.
 Simrock, K. 301.

- Sixtus Senensis 80 210.
 Sleidanus 189.
 Smith, A. 152.
 Smith, G. 86.
 Smith, W. 157.
 Socin (-Baedeker) 88.
 v. Soden 123.
 Sohm 163 302 327.
 Sophocles, E. A. 138.
 Spalding 322.
 Spanheim 190.
 Spener 118 322 336 353.
 Spinoza 60 96 257.
 Spitta 70 111 301.
 Spittler 192.
 Springer 145.
 Stade 41 97.
 Stahl 291.
 Staudenmaier 13 337 356.
 Steck 70 108.
 Steinbart 336.
 Steinmeyer 247 310 322 337.
 Steinschneider 120.
 Steinthal 40 258.
 Stengel 91.
 Stephani 327.
 Stephanus, R. 74.
 Steudel 272.
 Stirner 257.
 Stöcker 359.
 Stoiker 234.
 Storr 272.
 Strack 41 57 120.
 Strauss, D. F. 104 205 217 237 244 273.
 Streitwolf 184.
 Stursberg 322.
 Suarez 279.
 Suicer 137.
 Sulpicius Severus 187.
 Sulze 322.
 Surius 137.
 Suso, Heinrich 269.
 Süssmilch 150.
 Swete 59.
 Tarnow 322.
 Tatian 331.
 Tauler 269.
 Tertullian 73 115 202 263 277.
 Theile 59.
 Theiner 167 190.
 Theodor v. Mopsueste 116.
 Theodoret v. Cyrus 187.
 Theodorus 187.
 Theremin 309 310.
 Thiersch 44.
 Thilo 65.
 Tholuck 171 309.
 Thoma 70 275.
 Thomas v. Aquino 223 227 231 268 277.
 Thomas a Kempis 278.
 Thomasius 176 257 273 327.
 Thomson 87.
 Tieftrunk 272.
 Tillemont, Seb. le Nain de 139 190.
 Tischendorf 65.
 Tittmann 47.
 Tregelles 78.
 Trench 47.
 Trendelenburg 259.
 Tromm 43.
 Tschackert 184.
 Twisten 225 230 258 259 273.
 Tzschirner 165 191 261.
 Ueberweg (-Heinze) 155 260.
 Uhlhorn 72 154 165 322.
 Ullmann 266 337.
 Usener 137.
 Usteri 111.
 Valckenaer 73.
 Varro 206.
 Vatke 61 97 100.
 Venturini 104.
 Vering 327.
 Hugo v. St. Victor 269 345.
 Rich. v. St. Victor 269.
 Vincentius v. Beauvais 188.
 Vinet 310 325 337.
 Vischer, Eberh. 70.
 Vitringa 87 295.
 Voëtius 270 335 352.
 Vogt 309.
 Volck, W. 210.
 Volkman 48.
 Volkman v. Volkmar 260.
 Volkmar 57 69.
 Voltaire 272.
 Völter 70 71.
 de Voragine, J. 136.
 de Waal 144.
 Wachsmuth 171.
 Wackernagel, Ph. 302.
 Wackernagel, W. 310.
 Wagner 150.
 Wahl 44 47.
 Waitz 138 246.
 Wake 275.
 Walch 136 182 191 354.
 Walter, F. C. 327.
 Walton, Brian 59 77.
 Warneck 165 332.
 Wasserscheleben 334.
 Wattenbach 138 140 167.
 Websky 359.
 Wegscheider 272.
 Weiss, A. 316.
 Weiss, B. 52 66 69 70 78 81 105 109 111.
 Weisse, Ch. H. 69 218 231.
 Weissenborn 184.
 Weizsäcker 69 108 122.
 Weller 347.
 Wellhausen 59 61 90 97.
 Wendt, H. H. 70 111 203.
 Werner 151.
 Westcott 65.
 Westcott (u. Hort) 78.
 Wetstein 42 75 77.
 de Wette 50 56 61 80 81 86 96 97 99 121 122 230 258 273 337.
 Wetzter (u. Welte) 157.
 Wetzstein 302.
 Wichern 320.
 Wiclif 334.
 Wilke, Ch. G. 48 69 209.
 Wilpert 144.
 Wiltch 151.
 Winer 38 41 46 47 57 85 183.
 v. Winterfeld 302.
 Wirthmüller 356.
 Wissmann 191.
 Witsius 270.
 Witte 139.

| | | |
|----------------------|-----------------------|------------------------|
| Wolf, F. A. 208. | Zahn 30 65 136 302 | Zimmermann 88 321. |
| Wolf, F. 299. | 340. | Zöckler 57 123 171 218 |
| Wolf, O. C. 122 262. | Zangemeister 140. | 357 359. |
| Wollebius 230. | Zeller 91 155 355. | Zorn 327. |
| Wuttke 171 258. | Zeischwitz 46 291 310 | Zunz 87. |
| | 316 337. | Zwingli 122 321. |
| Zachariae 99. | Ziegler, Th. 275. | |

GTU Library



3 2400 00373 6638

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

